This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

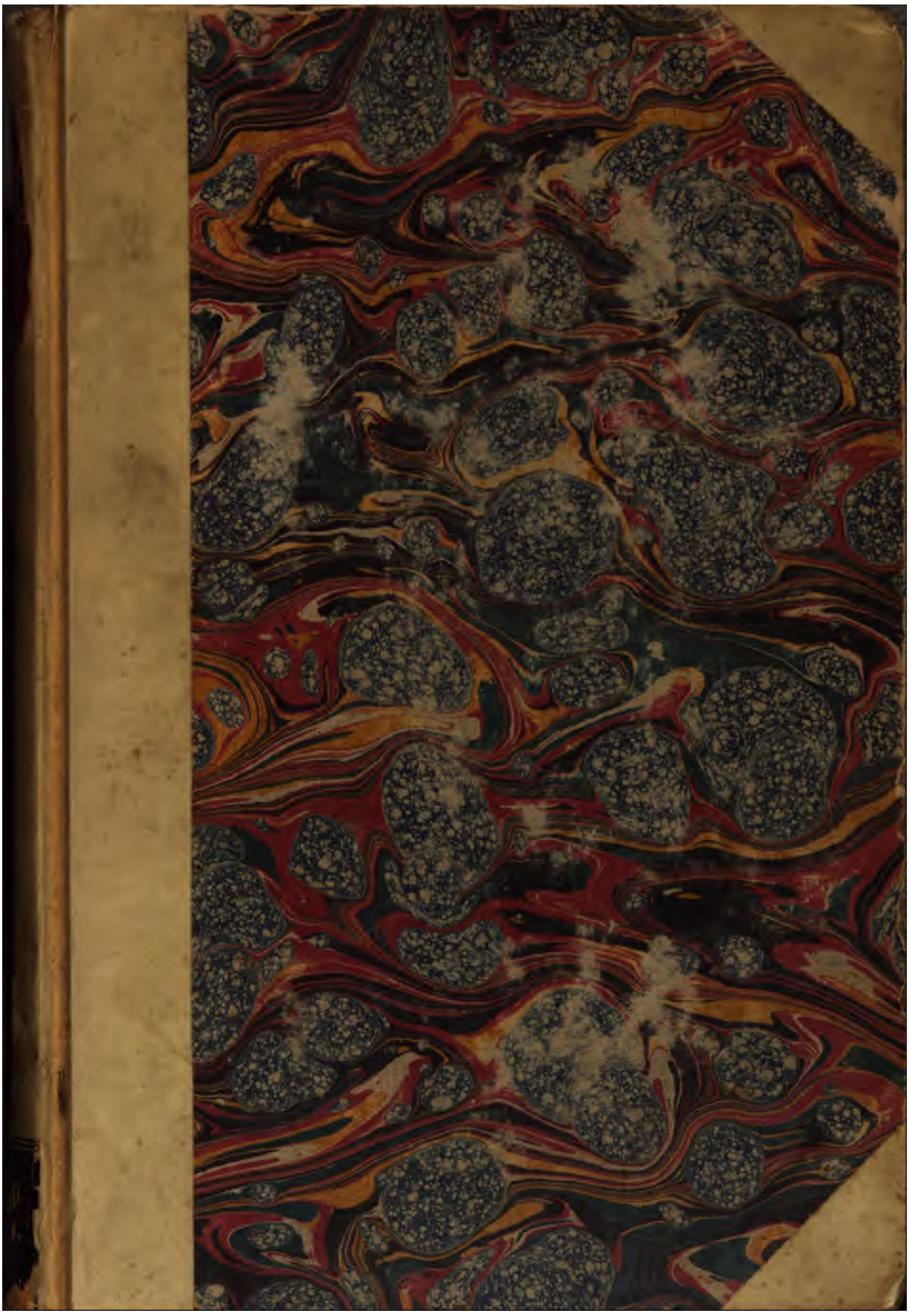
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

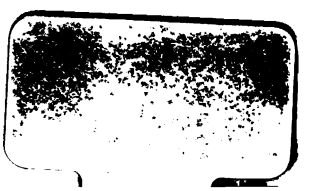
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



/106



6000998560

DIE GLAUBENSLEHRE

DER

EVANGELISCH-REFORMIRTEN KIRCHE

DARGESTELLT UND AUS DEN QUELLEN BELEGT

VON

Dr. Alexander Schweizer.

Erster Band.

Zürich,
bei Orell, Füssli und Comp.
1844.

III. m. 351.

Seinem

verehrten Freunde und Collegen

Herrn Dr. Ferdinand Hitzig,

Ordentl. Prof. der Theologie in Zürich

widmet

diese Schrift

als Zeichen wahrer Hochachtung

Der Verfasser.

Vorwort.

Das Werk, dessen erste Hälfte mit Hoffnung, die andere im folgenden Jahre nachfolgen zu lassen, vorausgeschickt wird, hat weniger seine Nothwendigkeit, als seine Einrichtung zu bevorworten.

Seit hundert Jahren ist die reformirte Dogmatik nicht mehr bearbeitet worden; denn nachdem die Berner-Theologen Wyttenbach und Stapfer in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts mit Anwendung Wolfisch-Leibnitzischer Philosophie ihre Werke geschrieben, ist der reformirte Lehrbegriff entweder nur noch summarisch zusammengestellt worden von Stosch, oder in seinem Wesen verletzt von Mursinna, oder wiederum wolfianisirend von Beck und Endemann. Mit den siebziger Jahren versiegt auch diese letzte Produktion, nur einzelne niederländische Versuche erschienen noch als unbedeutende Reste früherer Gewohnheit*). Ueber die Periode des Rationalismus schweigt die reformirte Dogmatik, bis ihr Geist in Schleiermacher wieder kräftig einwirkt, aber für die unirte Kirche arbeitet. Wozu denn die reformirte Dogmatik wieder vorführen, nachdem sie so lange Zeit geruht hat? Man könnte antworten: sie hat das Recht beachtet zu werden, so gut wie die immer wieder dargestellte lutherische, welche z. B. in Hase's *Hutterus redivivus* und der noch referirender gehaltenen "Dogmatik der evang. lutherischen Kirche von H. Schmid, Erlangen 1843„ wieder aufgefrischt

*) Danz, Universalwörterbuch der theol. Lit. S. 224.

wurde. Besser aber wird darauf hingewiesen, dass wahre Union nur bei voller Kenntniss beider Lehrbegriffe errungen werden kann und je das Gediegenste, am meisten Protestantische zu allgemeiner Geltung gelangen soll. Der kräftige Geist und die reichen Schätze der reformirten Dogmatik dürfen nicht aus dem theologischen Bewusstsein verschwinden. Das Bedürfniss, auch sie wieder aufzunehmen, hat sich schon vielfach kund gegeben; man fängt an, dem eigenthümlichen Grundprincip dieses Lehrbegriffs nachzuforschen, wofür namentlich GÖBEL tüchtige Vorarbeiten geliefert hat; man fühlt eine Lücke in der theologischen Literatur, welche durch eine wesentlich vollständige, aus den Quellen belegte Darstellung des reformirten Lehrsystems ausgefüllt würde.

Das Dogmatische Lehrsystem des kirchlichen Lehrbegriffs der reformirten Confession als organisches, konsequentes Ganze wieder zu vergegenwärtigen, verständlich für unsre Zeit, dieses ist die Aufgabe, deren Lösung wir anstreben; ein weit schwierigeres Werk als die Bearbeitung der lutherischen Dogmatik, welche aus MELANCHTHON, CHEMNITZ, GERHARD, HUTTER und etwa noch CALOV, BAIER und HOLLAZ vollständig genug entnommen werden kann. Anders verhält es sich mit der reformirten Dogmatik. Schon ZWINGLI und CALVIN gelten für verschiedene Typen; HYPERIUS giebt einen wieder andern Lehrbau und umgeht die schroffern Spitzen des Determinismus so vielfach, dass er in Dordrecht schwerlich ganz gerecht wäre erfunden worden; PETER MARTYR VERMILIUS, auch eine dogmatische Hauptautorität, nähert sich hin und wieder Lehrformen, welche im Socinianismus durchgearbeitet worden sind. Vollends im siebzehnten Jahrhundert tritt frühe schon im arminianischen Schisma eine Verschiedenheit des Lehrbegriffs zu Tage, welche vorher schon unbewusst verbreitet war, so dass beide Parteien sich auf die Vorgänger berufen. Gleichzeitig wird die Dogmatik formulirter, scholastischer. Um die Mitte des Jahrhunderts dringt COCCEJUS auf praktische Einfach-

heit mittelst der biblischen Föderalmethode, welcher viele Theologen folgen, andre mit nur noch geschärftem Scholasticismus antworten, bis allmälig eine eklektische Verbindung beider Formen sich Bahn bricht, ähnlich wie in der lutherischen Kirche nach langem Kampf der Pietismus und die scholastische Orthodoxie mit einander verbunden worden sind. Ungefähr gleichzeitig ist die Reibung der kartesianischen und antikartesianischen Theologen. Neben all diesen Kämpfen versuchen wieder Andere einen eigenthümlichen Lehrbau, wie HULSIUS und bedeutender LEYDECKER in seiner ökonomischen Trinitätsmethode. Ernste Lehrzerwürfnisse erneuern sich noch einmal zwischen den hypothetischen Unversalisten, welche an ausgezeichnete Lehrer in Saumur, und absoluten Partikularisten, welche an die Genfer und Schweizer überhaupt sich anlehnen. Die *academia Salmuriensis* und Genf traten in ein ähnliches Verhältniss wie bei den Lutheranern Helmstädt und Wittenberg; ja die Schweizer haben eine Zeitlang den Besuch jener Academie ihren Jünglingen verboten*). Mit ungleichem, nirgends lange dauerndem Erfolg wird die *formula consensus* den Universalisten entgegengesetzt, ohne dass es zum Schisma führt.

Es fragt sich: kann bei diesen Verhältnissen eine Gesammtdarstellung des reformirten Lehrbegriffs möglich sein, oder soll dieser Stoff nur von einer Geschichte der reformirten Dogmatik bearbeitet werden? Unstreitig auch diese ist ein dringendes Bedürfniss, welchem wir baldige Befriedigung wünschen. Die feinern Nüancen, nationalen Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Kirchen, namentlich die weniger aus dogmatischen als politischen Interessen entstandenen Besonderheiten des englischen (und schottischen) Lehrbegriffs, werden besser geschichtlich beleuchtet. Daneben aber muss auch eine systematische Darstellung des re-

*) Ein Ahnherr des Verfassers, der durch seinen *thesaurus ecclesiasticus* berühmt gewordene JOH. CASP. SUICERUS, geb. 1620, erwähnt in handschriftlichem Diarium, dass auch ihn diess Verbot eine Zeitlang von Saumur ferne gehalten.

formirten Lehrbegriffs erreicht werden. Dass sie möglich ist, ergebe sich aus Folgendem:

Schon die Verschiedenheit ZWINGLI's und CALVIN's ist nicht von der Art, dass nicht beide Männer Einem Lehrbegriff gedient und auf Ein Lehrsystem hin gearbeitet hätten. Die gewöhnliche Meinung über das dogmatische Verhältniss beider Reformatoren ist voll Vorurtheil; denn der strengste Determinismus ist schon bei ZWINGLI vorhanden und bei pantheistischer Färbung für unsre Zeit wohl eher anstössig als die vorsichtigern, nüchternern Lehrbestimmungen CALVINS. Auch die Abendmahlslehre beider Männer ist nur eine verschiedene Modifikation Einer Richtung, gerade die Zusammenstellung beider unter das Eine kirchliche Lehrsystem führt erst zur vollen Würdigung beider. ZWINGLI's übrige, nichts weniger als pelagianisirende, Eigenthümlichkeiten über die Erbsünde als blossen «Presten», über das Seligwerden edlerer Heiden, können erst am Lehrsystem der Kirche darauf angesehen werden, ob sie diesem dennoch angehören und nur Mangel an Consequenz später sie vermieden hat, oder ob sie zufällige Privatmeinungen gewesen sind. Weit unbedeutender sind PETER MARTYR's einzelne Besonderheiten, dass das göttliche Ebenbild die Herrschaft über die Natur bezeichne, das Weib darum nicht ebenso wie der Mann zum Ebenbilde Gottes geschaffen sei. Erheblicher ist die von HYPERIUS eröffnete, von ALSTED, trotz seines Mitwirkens in Dordrecht, und von andern, besonders Deutschen Reformirten fortgesetzte Vermeidung der härtesten Spitzen des Determinismus. Indess kann schwächerer Ausdruck füglich neben den stärkern und bestimmtern gestellt werden, zumal auch jene Theologen ihre reformirte Stellung sicher genug inne halten. Hat es z. B. befremdet, dass besonders viele Reformirte (der Verfasser der *formula consensus*, HEIDEGGER selbst nicht ausgenommen), wie DE WETTE bemerkt, von einer blossen *permissio peccati* sprechen: so sorgen sie angelegentlich für reformirten Sinn dieses Ausdrucks, wenn Alle hervorheben: *libere, volens, non invitus ac nolens vel praesciens*

tantum et otiosus permittit deus peccata; kurz es ist nur ein bequemer Ausdruck, um die Ursächlichkeit Gottes fürs Böse als eine andere darzustellen denn die für das Gute.

Für das XVI. Jahrhundert ist also, obgleich das System noch in freiem Flusse sich verschiedenartig erst bildet, eine einheitliche, systematische Gesammtdarstellung gewiss erreichbar. Im XVII. wird die Aufgabe mühevoller; aber nicht schwerer. Die Föderalisten sind so orthodox wie ihre scholastischen Gegner; auch wer eigenthümlichen Lehrbau sucht, will den orthodoxen Lehrbegriff geben. Ebenso zeigt sich nicht, dass die von kartesianischer Philosophie Gebrauch machenden Dogmatiker, wie HEIDANUS, an ihrer Orthodoxie Abbruch erlitten hätten, so wenig fast als später die Wolfianer. PETER VON MASTRICHT zwar hat ein dickes Buch wider sie geschrieben: *Novitatum Cartesianarum Gangraena, nobiliores plerasque corporis theol. partes arrodens et exedens. Seu theologia Cartesiana detecta.* Amst. 1675; aber was dieser Eiferer dem Kartesianismus vorwirft, ist grossen Theils von selbst zum Lobe geworden, z. B. pag. 384 *quod terram stellis annumerat, solem, qui hactenus inter planetas fuit, stellis fixis accenset, terram vero stellis erraticis, lunam in terram quamdam convertit, dum ei montes, valles tribuit, denique motum, qui per tot mille annos solis fuit, in terram transfert; verbo dicam: summa imis, coelum terrae permiscet.* Die Denuncirten HEIDANUS, BURMANNUS sind darum doch orthodox, ja jener bleibt dem alt reformirten Determinismus noch muthiger treu als die Väter in Dordrecht und hält fest an der supralapsarischen Prädestination, welche aus ZWINGLI und CALVIN sich nicht wegdeuten lässt. Nur eine viel freiere Zeit hätte die im Kartesianismus liegenden Abweichungen wirklich gesehen und geltend gemacht. Der orthodoxe Lehrbegriff ist hingegen in der That angefochten und geschmälert worden zuerst von der arminianischen Opposition, welche darum in Folge der Dordrechter Beschlüsse als Schisma enden musste; später von dem hypothetischen Universalismus französischer Reformirter, welche darum

mittelst der *formula consensus* symbolisch bekämpft worden sind. Die Dordrechter Beschlüsse und die *formula consensus*, wo nämlich letztere wirklich nur den alten Lehrbegriff herstellt und nicht in neuen Zusatzgebieten sich versucht, machen den orthodoxen Lehrbegriff sehr leicht erkennbar; überdiess ist er von bedeutenden Dogmatikern, wie von HEIDEGGER am Schluss des Jahrhunderts noch einmal so klar und vollständig zusammengefasst worden, dass auch ins XVIII. Jahrhundert hinab leicht zu erkennen ist, was dem System angehören kann und was nicht.

Dieser von ZWINGLI und CALVIN aufgestellte Lehrbegriff ist es, welcher die reformirte Confession und Kirche als ein eigenthümliches, ob auch zerstreutes Ganze beseelt hat und zusammenhält. Nicht von allen Dogmatikern ist er gleich scharf und bestimmt ausgedrückt worden; ja die symbolischen Bücher zum Theil selbst waren genöthigt, aus Rücksicht auf die lutherische Kirche mehr ausweichend und vorbehaltend, als scharf und bestimmt zu reden, und allerdings haben durchschnittlich besonders Deutsche Reformirte oft zu ähnlicher Haltung ihre Zuflucht genommen; aber bei all diesen verschiedenen Graden der Schärfe bleibt der Lehrbegriff dennoch in seiner Besonderheit festgehalten und schwerlich hat irgend ein älterer Dogmatiker ungewiss gemacht, ob er reformirt sei oder lutherisch.

Lässt sich also der Eine Lehrbegriff unstreitig überall finden, so fragen wir weiter, ob die reformirte Dogmatik auch in Ein Lehrsystem oder Lehrgebäude sich zusammenstellen lasse, ohne dass die eine oder andre dagewesene Methode ausgeschlossen oder verkürzt würde. Diess allerdings ist die schwierigste Seite unsrer Aufgabe; denn wo und wie man die Dogmatiker um ihre Lehre frage, ist nicht gleichgütig; nicht nur die Lehrsätze, auch der Grad von Gewicht, den man ihnen zuschrieb, gehört mit zum Verständniss; auch würden, in ihnen widriger Methode und Zusammenhang angefragt, ihre Antworten nicht unverdreht an uns gelangen. Je weniger überdiess irgend

Ein Dogmatiker, oder Eine dagewesene Methode zum Grund gelegt, die Andern aber zu blossen Commentatoren oder Beigängern herabgedrückt werden dürfen; je vereinzelter, fragmentarischer, weil ihrer viele gehört werden müssen, ihre Lehren hingestellt werden: desto unerlässlicher ist ein diese zerstückelten Stellen klar ordnender, sicher haltender und treu beleuchtender Lehrbau; eine Architektonik und Methode, in welcher Scholastiker wie Föderalisten, Kartesianer wie Andere, auch Wolfianer, kurz alle Fraktionen, die den orthodoxen Lehrbegriff irgendwie dargestellt haben, ohne Sträuben und gerne ihren Stoff hingeben können. Auf diese Architektonik ist daher die grösste Sorgfalt verwendet worden; im zweiten Capitel der Einleitung wird sie recht eigentlich aus der Gesammtentwicklung der reformirten Dogmatik selbst abgeleitet nach folgenden Grundsätzen.

1) Das reformirte Lehrsystem folgt dem synthetischen, von oben herab deducirenden Wege; Gott, dann seine Werke, die innern *(decreta)*, die äussern *(exsecutio)*. Einzig KECKERMANN forderte den analytischen Weg, um unsre praktische Theologie von speculativer Philosophie sicher zu scheiden; konnte CALIXTUS dieses unter den Lutheranern weit verbreiten, so fand KECKERMANN'S Rath bei den Reformirten keinen Eingang, bis etwa auf SCHLEIERMACHER.

2) Immer suchte man die christliche Glaubenslehre in verschiedene Stufen, Oeconomien, abzutheilen; ZWINGLI schreitet von *de religione* fort zu *de religione christiana*, CALVIN von *de deo creatore* zu *de deo redemtore*, PETER MARTYR'S *loci comm.* gehen davon aus, *primum ea quae ad dei creatoris cognitionem, sive naturae ductu sive ex scripturae doctrina, pertinent, consideranda sunt; secundo loco, quomodo deus in Christo redemtor primum sub lege, postea in evangelio apparuerit, explicandum est.* Noch bestimmter eröffnet HYPERIUS föderalistische Anfänge, welche als Unterabtheilungen vieler Lehrstücke fortwirken, bis COCCEJUS dieses zum einzigen Theilungsprincip als Föderalmethode erhebt.

Die Uebertreibung wird später zurückgewiesen, der entwickeltere Kern aber beibehalten.

3) Diese mehr nur für die anthropologische Seite benutzte Föderalmethode ist nach LEYDECKER's Vorgang und SCHLEIERMACHER's Beispiel auch auf die Anordnung der theologischen Seite parallel auszudehnen, um so unbedenklicher als die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften ohne irgend bedeutende methodische Ordnung behandelt wurde, so dass jedenfalls keine etwa schon dagewesene Ordnung geopfert werden müsste.

4) Sehr beharrlich wurde immer der eigentlich geoffenbarten Theologie eine natürliche Theologie vorausgeschickt und lebhaft vertheidigt.

5) Verwandt hiemit ist bei den Föderalisten die Unterscheidung eines *foedus naturae et operum* vom *foedus gratiae* mit seinen Oeconomien *ante legem*, *sub lege* und *post legem*. Die zwei Voröconomien verhalten sich zur Vollendungsstufe sowol negativ, als positiv, bilden zu dieser einen Gegensatz und doch auch gehören sie mit ihr zusammen. Im letztern Fall sind sie zugelassen als *theologia naturalis* oder *oeconomiae priores foederis gratiae*; im erstern Fall aber sind sie nur die negative Voraussetzung der Erlösungsreligion oder des *foedus gratiae*.

Gemäss diesen dem Entwicklungsgang der reformirten Dogmatik selbst entnommenen Grundsätzen ergiebt sich die befolgte Methode, welche keinem dagewesenen Dogmatiker wehe thun kann. Sie ist so einfach, dass dem Verfasser möglich wurde, einen Katechismus in derselben durchzuführen*) und dort zum Voraus auch die Anordnung des zweiten Theils dieser Dogmatik vorzulegen. — Aber in welchem Umfang sollen die Lehren der Dogmatiker hier nun vernommen werden? Die Quellen gehörig zu umfassen, ist eine Arbeit, die unmöglich überall gleichmässig ausfallen konnte. Es wurden frühere Excerpte, die noch nicht

*) Leitfaden zum Unterricht in der christlichen Glaubenslehre nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. Zürich 1840.

für ein so umfassendes Werk gesammelt waren, neben vollständiger ausgezogenen zugelassen; daher erscheinen einige Dogmatiker nur hier und da wie zufällig, während andere regelmässiger benutzt worden sind. Die Sätze selbst sind bald reich, bald spärlich belegt; theils weil das Lehrgebäude nicht in allen Theilen gleich ausgebaut wurde; theils weil was wichtiger erschien mit mehr Belegen versehen sein wollte, als was sich fast von selbst versteht und aus frühern Sätzen schon folgt; theils weil das Sammeln nicht überall gleich glücklich gewesen ist. Viele Citate könnten allenfalls auch anderswo verwendet worden sein, als geschehen ist; einzelne kommen wiederholt vor, ja einzelne Lehrsätze selbst kehren etwa wieder. Dieses sind theils fundamentale, theils Lehren, die von verschiedenen Seiten her beleuchtet sein wollen. Ein Mangel hingegen wird es sein, wenn schärfere Belege zu finden wären als der Verfasser beigebracht hat; gerade dieses aber ist einer unendlichen Vervollkommnung fähig. Der Verfasser hat übrigens diejenigen Erleichterungen sich verstattet, welche ohne Schaden gebraucht werden konnten, Wo neben breitern Werken compendiösere von denselben Autoren zugänglich waren, hat er sich meist an letztere gehalten, wie namentlich bei HEIDEGGER; eben so musste er für Dogmatiker, welche sehr vieles hinterlassen haben, bei den Hauptschriften stehen bleiben, namentlich für ZWINGLI und CALVIN; endlich durften auch wortgetreue Zusammenstellungen, welche von Spätern verfasst sind, als willkommene Vorarbeiten benutzt werden, wie «ZWINGLI's Schriften im Auszuge von USTERI und VÖGELIN» und die «Uebersicht über SCHLEIERMACHER's theologisches System von GESS.» Dennoch blieb so viele, mehrjährige Arbeit übrig, dass der Abschluss des steter Vervollkommnung fähigen Werkes endlich für den ersten Band eintreten musste, als dem Verfasser ein neues Amt zu dem alten hinzu gelegt wurde. Bei voller Einsicht in diejenigen Mängel, welche durch fortgesetzte Ueberarbeitung überwunden werden könnten, ist doch die Ueberzeugung gewonnen, dass eine im Wesentlichen

getreue und vollständige Darlegung des reformirten Lehrsystems errungen sei, welche, je weniger sie sich auf Vorgänger stützen kann, desto nachsichtigere Beurtheilung gewärtigen dürfe. Die einzig bedeutende dogmatische Abweichung, welche im System der Arminianer und schwächer der hypothetischen Universalisten hervortrat, wird nur in einem Anhang zu dem Lehrstück von der Prädestination zugelassen werden können.

Ob endlich nur objectiv referirend, oder mit Rücksicht auf unsre Zeit gearbeitet werden solle, darüber werden die Wünsche Anderer sehr getheilt sein. Es findet sich so viel Antiquarisches in der ältern Dogmatik vor, Angelologie, Dämonologie mit ihren Klassifikationen, Beschreibungen des Paradieses, seiner Bäume und Flüsse, dass man heut zu Tage ein auch solches darstellendes Werk kaum mehr Dogmatik nennen würde. Erlaubt man sich aber, solchen Stoff wegzulassen, so hat man schon eine sichtende, kritisirende Stellung eingenommen; vielleicht hätte im Ausscheiden des nicht eigentlich dogmatischen Stoffes der Abschnitt von der Schöpfung noch etwas strenger sein sollen. Es ist ja nicht der Verfasser, sondern das theologische Bewusstsein der Gegenwart, welches dergleichen Stoff, obgleich er mit in der Bibel vorkommt, wie schon KECKERMANN gerathen, erst SCHLEIERMACHER aber streng ausgeführt hat, aus der Dogmatik ausscheidet und der Naturwissenschaft oder Geschichte anheim giebt.

Aber auch beim dogmatischen Stoff selbst wird sich fragen, ob der Verfasser nur referire, oder auch sichte und kritisire, um das System so anzudeuten, wie es etwa jetzt dargestellt würde. Allerdings sollte auch dieses geschehen, jedoch in einer Weise, dass der Referent und der Kritiker möglichst gesondert auftrete, und der Leser im Stande sei, die alte Lehre der Kirche von der Sujectivität des Verfassers sicher zu unterscheiden, jene in der «Darlegung» zu finden, auch wenn er dieser nicht beistimmen kann. Der Verfasser bedauert, dass die jedem §. beigegebene Beleuchtung und die ihn schliessende Kritik nicht

weit bestimmter unterschieden worden sind. Nur letztere sollte Urtheil enthalten.

Dass das lutherische Lehrsystem vom Standpunkt des reformirten aus betrachtet ungünstig beleuchtet wird, geht nicht aus der Gesinnung des Verfassers hervor, konnte vielmehr gar nicht vermieden werden. Wie ungünstig es ältern Reformirten erschienen ist, möge der Duisburger Theologe PETER MASTRICHT uns sagen, der freilich sehr oberflächlich von der Abendmahlslehre aus den Gegensatz auffasst a. a. O. S. 4. — — *in schismate Lutherano, quo fratres in fundamentalibus plane σύμψυχοι in fratrum viscera saeviunt. Ex una scintillula natum incendium. Unus error in verbis: «hoc est corpus meum» quantum potuit peperisse malorum. Verba ista procul omni tropo suscipienda primo determinatum, hinc corpus s. signis naturaliter adesse, porro συνουσίας dogma, quo «hoc est corpus» idem fit, quod «in, cum et sub hoc pane est corpus meum»; inde oralis corporis manducatio nata, item πολυτροπία et πανταχουσία quae porro exclusit communicationem idiomatum inter naturas Christi atque divinam majestatem humanae naturae et Christi corpus deificatum, egregio Weigelianismo. Corpus Christi quantum quantum in orbiculo invisibiliter, incomprehensibiliter, ineffabiliter praesens esse; cum pane benedicto unitum esse corporaliter et quidem per ἀδιαστασίαν; quicquid pani accidit, idem corpori Christi fieri, dentibus conteri cet. Corpus Christi invisibiliter quidem ubique, visibiliter autem in certo spatio contineri; idem ascendendo in coelum ne pilum quidem a terra elevatum esse, nec esse ascensionem nisi mutationem status, non loci ac disparentiam corporis Christi; coelum supremum, quo Christus ascendit, ubique esse, esse ipsum deum. Humanam Christi naturam esse infinitam, omniscium, omnipotentem, aeternam, ejus deitatem passam, mortuam, humanitatem enim deum esse. Advocata in subsidium sunt alia dissensionis capita de praedestinatione, gratia et libero arbitrio.»* Es mag dieser Spiegel denjenigen Lutheranern vorgehalten sein, welche nicht einsehen, wie unbillig der Parteieifer immer die andre Confession beurtheilt. LUTHER'N hochzustellen, lernen wir schon von ZWINGLI.

*

Als systematischer Theolog hat er unstreitig unsre Schweizerischen Reformatoren nicht erreicht, aber er war die bedeutendere religiöse Persönlichkeit, welche in der ächt deutschen und volksthümlichen Bibelübersetzung, in Liedern und ascetischen Schriften nachhaltig und volksthümlich fortwirkt, auch eine reiche ähnliche Literatur in seiner Kirche hervorgerufen hat. ZWINGLI und CALVIN wirken hingegen so überwiegend theologisch fort, dass keine einzige ihrer Schriften ein Erbauungsbuch geworden ist, und doch liegen CALVINS zahlreiche Predigten in wohl erhaltener Handschrift auf der Bibliothek in Genf. Das Lob aber, aus den gemeinsam protestantischen Principien das folgerichtige Lehrsystem verbreitet zu haben, gebührt den reformirten Theologen. Die protestantische Kirche dürfte darum schwerlich aus ihren Wirren den Ausweg finden, bevor sie dieses Lehrsystem wieder erkennt und zu würdigen weiss; hängt doch fast Alles, was SCHLEIERMACHER fördernd gethan hat, mit dem Geiste der reformirten Kirche innig zusammen, so dass ihm anderes, wie die Christologie, vielleicht nur darum misslungen ist, weil er es mehr den engsten neuern frommen Erscheinungen in der lutherischen Kirche als dem reformirten Geiste abgewonnen hat; nicht anders seine Zurückstellung des A. T.

Die Lehrsysteme beider Confessionen ergänzen einander; hinter jedem methodischen Gerüst geht das luthersche vom Anthropologischen aus und gewinnt eine verkürzte Theologie; das reformirte geht immer vom Theologischen aus und verkürzt die Anthropologie. Jenes stellt die geschichtlich realisirte Idee phänomenologischer Religionsentwicklungen über die bloss empirische Historie, was mit Unrecht z. B. von WIGGERS in der Statistik Spiritualismus genannt wird. Dieses verfährt umgekehrt. Daher der alte Vorwurf, dort komme die Ehre Gottes, hier die Würde der rationalen Kreatur nicht vollständig heraus; wie lutherischer Seits BUDDEUS sagt: «dass die Reformirten, statt vom Leben auszugehen und nachzusehen, in was Ordnung Gott regiere, zuerst für die ewigen Rathschlüsse Gottes besorgt seien,

um diesen gemäss Alles geschehen zu lassen»; oder wie unser LEYDECKER sagt: *Inter nos et adversarios, qui de liberi arbitrii ἀνταρχίᾳ errant, hoc est discrimen, quod nos a deo inchoëmus, illi a se ipsis.* Ganz richtig, beide haben das Grundgefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott; aber das lutherische System hegt dieses Gefühl nur so weit, als es die Rechtfertigung durch Glauben stützt; die Reformirten aber verarbeiten es selbst zum Grunddogma, nach welchem alle andern Lehrbestimmungen sich richten, auch die Rechtfertigungslehre selbst nicht ausgenommen. Der Union also möchten wir kein Hinderniss mit diesem Werke bereiten, sind doch die Reformirten von Alters her unionsgeneigter, die Lutheraner aber bedenklicher; sehr begreiflich, wenn anders das Verhältniss nicht unähnlich ist dem vom Apostel (Röm. XIV.) besprochenen Gegensatz. Wer handgreiflicheres, materielles mehr bedarf, ist immer bedenklicher als wer dessen weniger bedarf; aber jener soll diesen nicht richten, d. h. aus der Glaubensgemeinschaft ausschliessen; dieser aber soll jenen nicht geringschätzen. Haben wir von den Lutheranern gerne die kirchlichen Lieder, vielfach die Deutsche Bibelübersetzung, am meisten aber Erbauungsbücher aufgenommen: so dürfen wir sie dagegen auf die systematisch theologischen Vorzüge unsers Lehrbegriffs verweisen. Volle Ausgleichung beider Systeme ist aber nur zu erwarten von rückhaltsloser Einführung der dynamischen Weltansicht an die Stelle der mechanischen; denn diese ist es, welche entweder die Theologie oder die Anthropologie verkürzt.

Zürich, den 13. Juli 1844.

Verzeichniss

der am meisten benutzten dogmatischen Werke.

I. *Fürs XVI. Jahrhundert.*

Zwingli's Schriften im Auszuge von Usteri und Vögelin. 2 Bde. Zürich 1819. (Die Bände werden mit gewöhnlichen Zahlen angegeben.)

Zwinglii opp. ed. Schuler et Schulthess. Vol. III. Turic. 1832. Vol. IV. 1841. (Die Bände mit römischen Zahlen angegeben.)

Calvini Institutio christianae religionis, ab ipso autore 1559 in L. L. IV. digesta. Sumtib. Eustachii Vignon et Joh. le Preux. 1585.

Andr. Hyperii Methodi theologiae s. praecipuorum ch. religionis locorum communium L. L. III. jam denuo in lucem editi. Basil. 1568.

Petri Martyris Vermilii loci communes - - ed. Gualteri Tig. 1580. Genev. 1626.

Theodori Bezae tractatt. theol. ed. 2. Genev. 1582.

» » Quaestionum et responsionum christian. libellus. apd. Vignon 1580.

Wolfgangi Musculi Dusani Loci comm. s. theol. Bas. 1564.

Bened. Aretii theologiae problemata h. e. loci comm. ch. rel. apd. Le Preux 1567.

» » Examen theologicum. Ed. 5. Lausannae 1579.

II. *Für die ersten Decennien des XVII. Jahrhunderts.*

Bucanus, Institutiones theol. s. loci comm. ed. 2. apd. Le Preux 1604. (Nachher noch 4 Mal erschienen.)

Keckermanni Opp. Genev. 1614. Tom. secund. Appendix systema theol. (das zu Hanau schon 1607 erschienen war.)

Polanus a Polensdorf, syntagma theol. ch. ed. 5. Hanov. 1624. (Erste 1610 zu Hanau, und nachher oft.)

Joh. Henr. Alstedii theol. didact. exhibens loc. comm. methodo scholastica. Hanov. 1627.

Joh. Scharpii, Scotobrittanni, professoris in academia ecclesiarum Delphinatus apud Dienses Cursus theol. in quo controversiae omnes de fidei dogmatibus - - inter nos et Pontificios pertractantur et ad Bellarmini argumenta respondetur. Ed. 2. Genev. 1620.

III. *Für die Mitte des XVII. Jahrhunderts bis gegen Ende.*

1. In bisheriger Weise fortfahrende

a) einfachere.

Joh. Wollebii theologiae compend. ed. 2. Bas. 1634.

Henricii a Diest theologia biblica. Daventriae 1643.

Danielis Chamieri Corp. theol. Genev. 1653.

Henrici Alting method. theol. didact. (jam 1645) ed. novissima Tiguri 1694.

b) scholastischer.

Samuel Maresii syntagma theologiae ed. 4. Groning. 1659.

M. Frid. Wendelini ch. theol. systema majus. Opus posthumum. Cassel. 1656.

2. Föderalisten.

Joh. Cocceji summa doctrinae de foedere et testamento dei. ed. 2. 1654. (1 ed. 48).

Franz. Burmanni synopsis theol. et speciatim oeconomiae foederum dei. 2 T. Traj. ad Rhen. 1671.

Abrah. Heidani Corp. theol. Lugd. Bat. 1687.

H. Witsii de oeconomia foederum - - ed. 2. Leovard. 1685.

IV. *Für den Schluss des XVII. und Uebergang ins XVIII. Jahrhundert.*

Campegii Vitringae aphorismi, quibus fundamenta theol. comprehenduntur. Ed. 2. Francoq. 1690.

Melchior. Leydeckeri de veritate relig. Reformatae s. evangelicae L. VII. quibus doctrina de oeconomia s. s. trinitatis in negotio salutis explicatur. Traj. ad Rhen. 1688.

Joh. Henr. Heideggerii Medulla theologiae. Tig. 1696.
» » » Medulla medullae. Tig. 1697.
» » » Corpus theol. 1700.

Salom. Van Til theol. utriusque compend. Lugd. Bat. 1704.

Leonh. Ryssenii doctoris Daventriensis summa theol. didactico elenchticae, ex celeberr. theologg. scriptis, praecipue Franc. Turrettini institutt. theol. ed. 3. Bernae 1703. Noch mehr ist dieses Werk mit Turretini institutt. theol. elenchticae verschmolzen in der Ausgabe Franc. Turretini compend. theol. didact. elencht. ex theologorum nostrorum institutionibus theologicis auctum et illustratum - - a Leonh. Riissenio ed. 2. Lugd. B. Amstelod. Ultraj. 1731.

Bened. Pictet Dissertationis de Consensu et dissensu inter Reformatos et Augustanae confessionis fratres Vindiciae. Genev. 1700.

» » Christliche Gottesgelahrtheit nach der 3ten Edit. aus dem Französischen übersetzt. Leipzig 1723.

V. *Für die Mitte des XVIII. Jahrhunderts.*

Joh. Friedr. Stapferi Institutt. theol. polem. Turici 1745—47.

» » » Grundlegung der wahren Religion. Zürich 1746—53. — Auszug aus der Grundlegung. Zürich 1754.

Daniel Wyttenbach tentamen theol. dogm. methodo scientifica tractatae. Francf. ad M. 1747.

Joh. Christoph. Beckii fundamenta theol. naturalis et revelatae. Bas. 1757.

Samuel. Endemann Compend. theol. dogm. Francof. ad M. 1782.

VI. *Im XIX. Jahrhundert.*

Schleiermachers Glaubenslehre.

simillimi Pharisaeis, dum nullo traditionum cumulo sunt contenti. — Auch Dallaeus apologia pro ecclesiis Reformatis. Amstel. 1652. geht pag. 15 davon aus: Romana ecclesia praeter Christum sanctos quoque pro mediatoribus, papam pro ecclesiae capite habet; praeter crucem altarium suorum oblationes ac sacrificia obtrudit, praeter domini sanguinem expiationem martyrum. — — Summum deum sic adorat, ut eucharistiam una quoque adorari, angelos et sanctorum hominum superstites spiritus invocari ab omnibus velit. Praeter scripturas s. eadem fide ac veneratione suscipi cogit, quascumque traditiones cet.

2) Das Protestantische noch überhaupt betrachtet, ist die Richtung auf das wieder herzustellende ursprüngliche, reine, noch ungefälschte des positiven Christenthums, Evangelismus; darum bei der Sorge für ächte Entwicklung der ursprünglichen Keime die Abwehr und Protestation gegen fremdartige Beimischungen so wie gegen hierarchische Vormundschaft, welche diese fremden Beimischungen zu halten interessirt wäre, Protestantismus. Eine Folge davon ist, dass der Protestantismus das Verhältniss des Gläubigen zu Christus dem Verhältniss des Gläubigen zur gewordenen Kirche überordnet, während der Katholicismus es umkekrt. Dieses characteristische Merkmal kennen schon ältere Dogmatiker und wenden es an auf den Lehrbau.

Heidan. II. 393. Primo est unio singulorum cum Christo, ideo fit ecclesia. 405. Sine illa unione ecclesia nequidem subsistere potest ad momentum.

Alsted. 673. Communio sanctorum inter se pendet ab unione et communione ipsorum cum Christo.

Ryssen. II. 142. Pontificii volunt, cognitionem ecclesiae praecedere debere cognitionem doctrinae, ut fides et doctrina ex ecclesia potius quam ecclesia ex doctrina cognosci debeat. Hoc negamus et viam sequimur alteram; nos non ecclesiae Romanae nos coeca obedientia submittimus.

Schleierm. «Der Protestantismus macht das Verhältniss des Einzelnen zur Kirche abhängig, von seinem Verhältniss zu Christus, der Katholicismus umgekehrt.»

3) Damit wird die Lehre von der Kirche eine andere; die Kirche, wie sie gerade geworden ist, kann vom Urchristenthum abgeirrt sein, hat als *ecclesia visibilis* eine nur sehr abgeleitete Würde. Alle jene hohen Prädicate aber der Irthumslosigkeit, Katholicität und Einheit, auch der Satz: *extra ecclesiam nulla salus*, gelten wesentlich der *ecclesia invisibilis*, welche im Artikel des Apostolischen Symbolum gemeint sein muss, weil nur Un-

sichtbares, nie Sichtbares Gegenstand des Glaubens sein kann. Diesen Satz, dass nichts sinnlich Wahrnehmbares, äusserlich Geschichtliches als solches, Gegenstand des Glaubens sei, haben unsere Dogmatiker auf den Begriff der Kirche so unbedingt angewandt, dass er allgemein betrachtet für andere Dogmen auch Geltung suchen wird.

Calv. IV. I. 7. Visibilem ecclesiam observare, invisibilem credere necesse est.

Hyper. 576. Quando quod credimus minime est oculorum sensibus subjectum, ecclesia quam credimus non est visibilis.

Alsted. 545. Ecclesia invisibilis credenda, visibilis colenda est.

Heideg. M. II. 301. Ecclesia proprie dicta invisibilis est, quia eam non — — — videmus sed credimus; quae autem credimus, sunt eorum, quae non videntur. Extra eam nemo salvari potest.

4) Wird das Verhältniss zur Kirche mit ihrem äussern Dienste untergeordnet, so muss das Verhältniss zu Christus energisch hervorgehoben, Christus und dessen Aneignung durch Glauben und Nachfolge das Fundament sein, nicht aber der Gehorsam gegen die Kirche, d. h. die Werke. Auch diess ist gemeinsam protestantischer Charakter gegenüber dem römisch-katholischen; nur dass die Reformirten das *sola fide* nicht so schroff verstehen, vielmehr Gehorsam, aber evangelischen, nicht kirchlichen, angelegentlicher fordern als die Lutheraner, diesen aber darin bestimmen, dass selbst evangelischer Gehorsam nicht zur Rechtfertigung mitwirke. Zwingli III. 175. *Pietas ergo illic certo est, ubi studium est juxta voluntatem dei vivendi.* — Christus wird so entschieden als Herr und Mittler erkannt, dass Bevormundung durch eine mittlerartige himmlische und irdische Hierarchie nicht mehr fortbestehen kann. Diess die befreiende Emancipation für Gewissen und Erkenntniss.

5) Alles dieses ist nur erreichbar mittelst der h. Schriften, welche uns das Christenthum in seiner vorbereitenden Entstehung und in seiner noch reinen Ursprünglichkeit darstellen und vermitteln, so dass gar kein späterer kirchlicher Ausdruck diesem ursprünglichen darf gleichgestellt werden. Offenbar gehört also die materiale Grundrichtung der Reformation, Protestantismus und Evangelismus mit dem formal kritischen Princip der normalen Würde des Kanon nothwendig zusammen. Und ebenso

beim Katholicismus die Hervorhebung des Verhältnisses zur Kirche mit dem Einschieben der Tradition in gleicher Autorität neben die heilige Schrift. So hielten sich die Sadducäer an die h. Schriften allein, namentlich an die den ursprünglichen Mosaismus wiedergebenden; die Pharisäer aber eben so sehr, ja factisch noch mehr und näher, an die Ueberlieferungen der Väter.

6) Die ganze Protestantische Richtung konnte nur als Reformation entstehen, d. h. aus Unlust Einzelner über den Zustand der traditionell-katholischen Kirche. Die Ausartung der Kirche, die Erstarrung, Veräusserlichung der christlichen Frömmigkeit in blosse Kirchlichkeit, in Folge eingedrungener jüdischer und heidnischer Elemente, hatte das christlichere Gefühl zu Unlust und Unwillen bestimmt; so entstand Protestation im Zusammenhang mit Reformation durch Wiederbelebung des ursprünglichen, bessern Christenthums. Hierdurch unterscheidet sich die protestantische Kirche von der apostolischen und ältesten, da diese unmittelbar das Ursprüngliche suchte und festhielt, die protestantische Kirche aber mittelst der Verneinung der gewordenen katholischen Kirche. Die evangelisch-protestantische Richtung trat darum als Reformation auf, d. h. als eine Reinigung des Gewordenen durch Wiederherstellung eines früher schon dagewesenen bessern Zustandes. Von diesem ist und bleibt aber die protestantische Kirche dadurch verschieden, dass sie die katholische zu ihrer Voraussetzung hat. Wo diese Verschiedenheit nicht beachtet wird, ist die Continuität der kirchlichen Entwicklung beseitigt, keine Kirche möglich, sondern nur Secte. Man darf sich nicht verbergen, eine schlechthin nur wiederholte und kopirte apostolische Kirche würde jetzt zur Secte werden, weil das historische Leben der Kirche ihr abgeschnitten wäre. Der Protestantismus ist aber nicht dieses, ist vermittelt durch den Katholicismus und verliert sich selbst, wenn er je dieses protestirende Verhältniss vergisst; Euthanasie aber erreicht der Protestantismus, wenn je in Folge seiner Anstrengungen das Objekt seines Protestirens als solches aufhören würde. Der reformirten Kirche wird etwa dieser antihistorische Charakter vorgeworfen z. B. v. Gaupp die Union der Deutschen Kirchen. Bresl. 1843. S. 5; nicht mit Recht, wie sich ergeben wird.

II. So weit waren alle Reformatoren unter sich und mit ihren Vorläufern einig, realisirten aber das Werk in zwei besondern Typen, dem reformirten und dem lutherischen, welche nicht nur hie und da zufällig verschieden sind, sondern als zwei besondere Typen des Protestantismus ihre Besonderheit bei näherer Betrachtung überall kund geben.

1) Die Verschiedenheit beider protestantischer Typen ist nicht als eine nur gelegentliche, zufällige, bloss in gewissen Lehrpunkten vorhandene aufzufassen; sondern als durchgeführte confessionelle und kirchliche Besonderheit.

2) Dass beide in einander den gemeinsamen evangelischen Protestantismus anerkennen, ist ihre sittliche Aufgabe, so dass, mag man auch dem Eifer der ersten Polemik noch so viel zu gut halten, Misskennung dieser Aufgabe durchaus als Leidenschaft, Rechthaberei, kurz als etwas Unsittliches hinzustellen ist: moderne Lutherthümelei auch mit Gefahr, blosse Sekte zu werden, weil die historische Entwicklung ignorirt würde. Ein entsprechendes Extrem auf reformirter Seite wäre, wenn es sich vorfände, gleich zu beurtheilen.

3) Damit ist keineswegs die Union schon gefordert: auch ohne sie können beide Confessionen ein der Aufgabe entsprechendes gegenseitiges Verhältniss darstellen; und bei der Union kann dennoch die Verschiedenheit fortbestehen, eine lutherische und eine reformirte Schule bei noch nicht zum Ziele gelangter Discussion immer noch eine verschiedene Modification des kirchlichen Typus halten. Reformirter Seits wurde diese Aufgabe längst anerkannt.

Sam. Werenfelsii opuscula. Bas. 1718. pag. 423. Eam quam optamus utriusque ecclesiae conjunctionem non in hoc esse quaerendam, ut utraque dissentientium pars ad plenum et perfectum etiam nunc controversis dogmatibus consensum redigatur. 425. Nihil requiritur, quam ut haec ipsa pax et conjunctio ab utraque Protestantium parte consideretur tamquam *officium* debitum. Quamprimum enim de hac obligatione erunt in conscientia convicti, omnia residua pacis impedimenta evanescant, necesse est.

4) Wahre Einigung entsteht nicht durch Indifferentismus oder Unkenntniss; wie die lutherische, so muss die reformirte Dogmatik gekannt sein, wenn beide in Eine Ueberzeugung sich aufheben sollen. Die reformirte Dogmatik, als die konsequentere

Verarbeitung der gemeinsamen protestantischen Principien, verdient es, aus der Vergessenheit wieder hervorgezogen zu werden; zumal sie, wenn die konsequentere Durchbildung der gemeinsamen Principien, dann nothwendig allfällig Einseitiges, Ungenügendes in diesen Principien schneller zum Bewusstsein bringen muss. Der unbedingtern Consequenz war sich schon Zwingli bewusst, wenn er klagt, dass der sonst hochverehrte Luther "zu viel nachlasse."

III. Bevor die reformirte Dogmatik dargelegt werden kann, ist einleitende Verständigung nöthig:

1) Ueber ihren eigenthümlichen Geist, ihren besondern Charakter, der sich, wenn auch in den einen Dogmen mehr als in den andern, doch überall irgendwie kund geben wird.

2) Ueber die mit jenem besondern Geist gegebene besondere Methode, in welcher der reformirte Lehrbegriff zum dogmatischen Lehrsystem verarbeitet wurde.

CAP. I.

Der eigenthümliche Geist und Charakter der reformirten Confession.

§. 2. Der gemeinsam protestantische Geist und Charakter erscheint in der reformirten Confession als ein vom lutherischen unterschiedener Typus, welcher sich in der ganzen Dogmatik, folglich dann auch im kirchlichen Leben überall irgendwie kund giebt.

I. Wie die frühere Polemik, so pflegt die neuere Symbolik nur einzelne Controverspunkte hervorzuheben, weniger hingegen die einheitliche Grundquelle aufzusuchen, aus welcher diese Controverslehren alle hervorgegangen sind.

1) Geschichtlich ging die Trennung beider protestantischer Kirchen von der Lehre über das Abendmahl aus, befestigte sich in der Prädestinationslehre und zeigte sich auch noch in einigen andern Dogmen mit heftiger Polemik, z. B. der *communicatio idiomatum*, mehreren Bestimmungen über die *gratia;* immerhin so, dass für oberflächliche Betrachtung die Abweichung vom lutherischen Lehrgebäude nur in einzelnen Punkten hervortrat, in allem Uebrigen aber völlige Uebereinstimmung, ja Einerleiheit der Lehre vorhanden schien.

2) Allerdings bis in die Oberfläche der dogmatischen Darstellung hinaus wurde die Verschiedenheit nur stückweise handgreiflich und ausdrücklich polemisch hervorgearbeitet; aber es fragt sich: sind diese Controverspunkte unter einander zusammenhängend oder nicht? Wenn ja, so wird der sie gemeinsam bestimmende eigenthümliche Geist ohne Zweifel auch die übrigen Dogmen doch irgendwie mit bestimmen, und durch Alles hindurch gehen.

3) Dabei ist aber wohl zu bedenken, dass die Verschiedenheit, wenn sie doch kein im tiefsten Princip selbst vorhandener Gegensatz ist, nach der einen Seite des Lehrbegriffs unmittelbar, nach einer andern bloss mittelbar sich geltend machen wird; wie ja auch der Gegensatz des Protestantismus überhaupt und

des Katholicismus auf der einen Seite sehr stark ist, auf einer andern aber wie gar nicht vorhanden; endlich wie sogar die christliche Religionslehre ganz überhaupt genommen von der Lehre anderer edlerer Religionen nach einer Seite scharf und unmittelbar abweicht (im specifisch Christlichen), nach einer andern aber sich verwandter gestaltet (im allgemein Religiösen) was die alte Unterscheidung der *articuli puri* und *mixti* begründet.

II. Wenn die Controversdogmen nur vereinzelt sind, jedes aus anderm Grunde hervorgeht, so kann man die confessionelle Verschiedenheit eine nur äusserliche, fürs religiöse Leben zufällige, darum vorübergehende nennen. Hängen aber alle besondern Dogmen der Confession innerlich unter einander zusammen und üben dann gewiss bestimmenden Einfluss auf alle Theile des Lehrbegriffs aus, (wenn auch mit dem Vorbehalt von I. 3.): so ist die confessionelle Besonderheit eine innerlich begründete, als nothwendig zu begreifende, darum langlebige.

1) Zufällig wäre die Controverse zwischen Reformirten und Lutheranern, wenn z. B. der Abendmahlsstreit nur von verschiedener Exegese ausging, der Prädestinationsstreit für sich wieder nur von verschiedener Exegese oder nur von verschiedener spekulativer Bildung, verschiedener Schärfe in wissenschaftlich consequentem Denken Luthers und Calvins; wenn beide Controversen also ohne innern Zusammenhang entstanden wären. Zufällig der Streit über den Sacramentsbegriff, wenn ein nur exegetischer, zufällig der über die Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen in Christo, wenn er auch entweder nur wieder exegetisch oder nur in verschiedener Spekulation über die Idee des Gottmenschen gegründet ist.

2) Diese Ansicht ist aber eine nur oberflächliche. Die Art, wie göttliche und menschliche Eigenschaften in Christo verbunden gedacht werden, steht im augenscheinlichen Zusammenhang mit der Art, wie im Sacrament die göttliche Sache und ihre Symbole verbunden gedacht werden; innigere Verbindung schaut in Beidem der Lutheraner, geringere, bedingtere in Beidem der Reformirte. Daraus geht schon die Bedeutung des Abendmahlsstreites hervor, bei welchem es sich so wenig nur um exegetische Ansicht handelte, dass Luther nicht einmal gerne in exegetische Discussionen sich einliess.

3) Begegnet uns hier also mindestens eine in sich zusammenhängende Gruppe von Controversdogmen, so ist weiter nachzusehen, ob der Streit über die Prädestination hingegen ohne Zusammenhang mit der bezeichneten Gruppe sich erhoben habe, oder ob er mit den andern Streitigkeiten zusammenhänge. Letzteres ist schon darum wahrscheinlicher, weil wenn dieser Streit mit den andern Punkten nicht zusammenhängen würde, dann schwerlich die eine Ansicht nur der reformirten, die andere nur der lutherischen Confession angehören könnte; gerade so wie eine nur exegetische Verschiedenheit über das Abendmahl gewiss unter Lutheranern sowohl als Reformirten sich gleichmässig vertheilt hätte.

4) Reformirte Dogmatiker sprechen das Bewusstsein aus, dass die Besonderheit ihres Lehrbegriffs eine einheitliche Quelle habe, wenn sie sagen: „*fratres Lutherani nesciunt gratiae efficaciam, hinc erroneae ipsorum conclusiones.*„ LEYDECKER, *de verit. relig. Reform.* 1688 *praefat.* Oder: „wer das Verhältniss der menschlichen Freiheit zur *efficacia providentiae divinae* unrichtig bestimme, dem müssten sich Fehler in alle Dogmen einschleichen.„ STAPFER u. A.

III. In neuerer Zeit sucht man die Verschiedenheit beider Confessionen als eine innerlich begründete zu begreifen, als eine Verschiedenheit des christlich religiösen Typus, eine verschiedene Modification des protestantischen Princips; hat aber diese innerste Quelle erst gefunden, wenn klar und sicher sowohl jeder Controverspunkt daraus abgeleitet, als auch dieselbe Besonderheit der Geistesrichtung in den scheinbar vom Streite gar nicht mit ergriffenen übrigen Theilen des Lehrbegriffs nachgewiesen werden kann.

1) Gewöhnlich vermag erst spätere, am Streite selbst nicht mehr leidenschaftlich betheiligte, Würdigung das innere Princip da gewesener Polemik zu begreifen, alle bedeutendern Theile geschichtlich zusammen gewesener dogmatischer Streitigkeiten als organisch gegliedertes, in sich nothwendiges Ganzes aufzufassen.

2) In dieses Stadium ist die Theologie der protestantischen Kirche grossentheils eingetreten, nachdem sowohl eine Periode

indifferenter Aufklärung und Kritik, als auch eine Periode der Neubelebung des Protestantismus im Zusamenhang mit eingeleiteter Union eine sowohl negative als positive Unbefangenheit im Gebiete dieser Confessionsstreitigkeiten innerhalb des Protestantismus gezeitigt haben. Die negativ indifferente Unbefangenheit ist nur eine Bedingung; die positive Unbefangenheit, welche die eigne Eigenthümlichkeit liebt, der andern ihre ergänzende Berechtigung zugesteht, ist die Kraft unsere Aufgabe zu lösen.

3) Verschiedene Lösungsversuche sind gemacht worden, gehen aber noch so sehr auseinander, dass ein sicheres Ergebniss nicht vorhanden ist. Die reformirte Dogmatik ist seit hundert Jahren zu wenig erforscht worden, fast nur so weit bekannt, als sie bei Gelegenheit der Lutherischen oder in der Symbolik oder Dogmengeschichte fragmentarisch betrachtet werden kann. Genaue Wiederdarlegung der reformirten Dogmatik, mit Aufzeigung des allen Controverspunkten gemeinsamen innersten und einheitlichen reformirten Princips, ist eine unerlässliche Vorarbeit zur wahren Union.

Auf den reformirten Lehrbegriff ist einlässlicher Rücksicht genommen von HAGENBACH, im Lehrbuch der Dogmengeschichte 2ter Thl. Leipzig 1841: von DE WETTE, in der dritten Ausgabe der kirchlichen Dogmatik. Berlin 1840.

§. 3. Im Aufsuchen der Quelle, aus welcher die besondern reformirten Lehren entstanden sind, kann man entweder stehen bleiben bei einer nicht die Frömmigkeit selbst bestimmenden, ihr als solcher zufälligen Eigenthümlichkeit; oder aber fortschreiten bis zu einer das religiöse Selbstbewusstsein bestimmenden, der Frömmigkeit also innerlichen Eigenthümlichkeit (liege sie dann mehr im allgemeinen oder im specifisch christlichen religiösen Bewusstsein). Im ersten Falle wäre die Besonderheit der reformirten Confession nur historisch, im andern religiös nothwendig begründet.

I. Auch wenn hinausgegangen wird über die Ansicht, als sei die reformirte von der lutherischen Reformation nur in sporadisch vereinzelten Stücken verschieden, und gründlicher eine

in den Controversdogmen nur am stärksten zu Tage tretende innere Besonderheit aufgesucht wird: sind zwei verschiedene Wege denkbar und wirklich eingeschlagen, die gemeinsame innere Besonderheit zu finden. Man sucht sie entweder innerhalb oder ausserhalb der Bestimmtheit des religiösen Selbstbewusstseins.

1) Jede Confession, noch mehr ihre genauere Darstellung in der Dogmatik, verbindet frommes Bewusstsein mit sonst vorhandener Weltansicht, sei diese empirisch oder spekulativ. Offenbar ist eine confessionelle Verschiedenheit viel tiefer begründet, wenn ihr besonderes Princip eine Bestimmtheit der Frömmigkeit selbst ist, als wenn es nur aus besonderer objectiver Weltansicht her auf die Frömmigkeit angewandt wird.

2) Schleiermacher Gl. S. I. §. 24 behauptet, «dass die Trennung beider protestantischer Confessionen nicht hinreichend begründet gewesen, indem die Verschiedenheit keineswegs auf eine Verschiedenheit der frommen Gemüthszustände selbst zurückgehe;» aber nachgewiesen hat er diese «Voraussetzung» nicht.

3) Man hat auch schon der lutherischen Besonderheit einen religiösen, der reformirten hingegen einen nicht eigentlich religiösen Grund zuzuschreiben versucht und daraus die Sprödigkeit der Lutheraner, die Geneigtheit hingegen der Reformirten gegen Unionsversuche begreifen wollen, und allerdings würden aus diesen Voraussetzungen diese Folgerungen sich auch ergeben. Es fragt sich aber, ob das ungleiche Verhalten zur Union nicht eben so gut aus andern Gründen begriffen werden kann.

4) Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass zwei auseinander gehende confessionelle Typen, jeder einen andersartigen Grund habe, der eine einen nur religiösen, der andere einen nur nichtreligiösen. Jener als religiös kräftig müsste diesen bald überwunden haben, jede Union wäre ein Siegen des lutherischen Typus und Verschlungenwerden des reformirten, wenn nämlich die Union nicht aus baarem Indifferentismus entstanden wäre. Begreiflich daher ist mit jener Ansicht auch immer diese Vorstellung von Union verbunden. Wenn der lutherische Typus jetzt noch wie von jeher in Reactionen gegen die Union sich allerdings zäher erweist, als der reformirte: kann diese Erscheinung nicht auch anders begriffen werden?

II. Dass der reformirte Protestantismus sein besonderes Princip nur ausserhalb des religiösen Selbstbewusstseins habe, ist die nächste Behauptung, welche untersucht werden muss, und in verschiedenen Formen aufgetreten ist, indem die Quelle der reformirten Besonderheit bald in politischen Verhältnissen, bald in bloss psychologischen oder scientifischen Eigenthümlichkeiten dieser Reformatoren gesucht wird.

1) Der Grund für die Besonderheit des reformirten Typus könnte in der republikanischen Verfassung der schweizerischen Kantone gesucht werden. Baumgarten Crusius, Compendium der christlichen Dogmengeschichte Leipz. 1840 S. 323. «Die deutsche Reformation ging mehr vom Volke aus, die Schweizerische von der Staatsregierung, daher jene von Anfang an mehr den Charakter des Gemüths und der Phantasie, diese den von Verstand und Ueberlegung hatte. Hinzugekommen sei Calvins dogmatische Bestimmtheit und sein antiker, strenger Charakter.» — Aus der verschiedenen politischen Verfassung kann aber zunächst nur das verschiedene Reformationsverfahren und die verschiedene Kirchenverfassung abgeleitet werden. Wie sollte hingegen dadurch auch die Abendmahlslehre oder die strengere Prädestination bestimmt worden sein? wie ferner die geringere Geltung symbolischer Bücher? Namentlich das letzte müsste eher umgekehrt erwartet werden; eine von Staatsregierungen planmässig eingeführte Confession sollte doch eher eine Art symbolischer Gesetzbücher gefunden haben. Uebrigens wurden die Regierungen von der Bürgerschaft zur Reformation getrieben und so wird der Unterschied ein nur fliessender.

2) Der reformirte Typus gehe mehr vom Verstand, der lutherische mehr vom Gemüth aus. Ebend.: «Luther sei in seinen Thesen nicht so weit gegangen, habe nur gegen den Ablass protestirt, mehr für als wider die katholische Kirche. Zwingli sei da schon entschieden allen Missbräuchen zu Leibe gegangen.» Ebenso Gaupp, die Union der Deutschen Kirchen. S. 5. «Zwinglis subjektiver Verständigkeit war es nicht in dem Grade Bedürfniss, wie Luthers sinnig gemüthlicher objectiver Richtung, die geschichtliche Continuität fest zu halten.» Abgesehen von der ungewöhnlichen Zusammenstellung des Gemüths

mit Objectivität fragt sich, wenn eine verschiedene Mischung der Seelenkräfte die Abweichung beider protestantischer Typen begründen soll, Vorherrschen des Gemüthes den lutherischen, des Verstandes den reformirten, ob denn nur die äussern historischen Verhältnisse beide Confessionen geschieden erhalten haben, indem sonst überall die Gemüthsmenschen vom Lutherthum, die Verstandesmenschen von der reformirten Lehre besser befriedigt würden. Und auch so entstände nur die weitere Frage, warum die Einen Ruhe finden bei stärkerm Verstandesgebrauch in religiösen Dingen, die Andern bei vorherrschender Phantasie und Gemüth? — Genauer ULLMANN, Theol. Stud. und Crit. 1843. S. 756. f.: «LUTHER reformirte mehr von innen heraus, fasste vor Allem den wesentlichen Glaubensgeist ins Auge, war gleichgültiger gegen die Form und liess sich von seiner poetischen Natur gerne vieles von altheiligen Formen gefallen, was nach dem Princip strenger Schriftmässigkeit ausgeschieden würde. ZWINGLI fasste rasch das Princip der Schriftmässigkeit und führte es durch mit fast gar keiner Schonung des Bestehenden in verstandesmässiger Schärfe. Jener folgte mehr den mystischen, dieser den biblischen vorreformatorischen Theologen. So gelangte die verständig praktische Reformation der Schweizer schneller und sicherer zum Ziel als die Deutsche, welche mehr in den Tiefen des Gemüths gehend schwerer und langsamer fortschritt.»

3) Der Unterschied ruhe in der verschiedenen Bildungsweise der Impuls gebenden Männer. PLANK, Gesch. der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung des protestantischen Lehrbegriffs — — bis zur Concordienformel II. S. 251: «Luther und Zwingli, — dass sie über manche Dinge so verschieden dachten, kam bloss von der Verschiedenheit der Bildung her, die sie erhalten hatten. Mit den nämlichen Anlagen, mit eben so durchdringendem Verstand, eben so scharfem vielleicht feinerm Wahrheitsgefühl hatte sich Zwingli mehr zum Prediger als zum Gelehrten gebildet. Er war weniger auf Sammlung eigentlich theologischer Gelehrsamkeit ausgegangen als Luther, hatte sich weniger als dieser auf scholastische Philosophie gelegt, dachte daher freier, Luther hingegen systematischer (!) als Zwingli. Gegner wurden die zwei Männer, die in gleicher Lage ganz gleich

geworden wären.» — Diese Ansicht widerspricht der vorher angeführten: gerade das Lutherthum soll nun gelehrterer Bildung, systematischerm Verstand zu verdanken sein. Richtiger sagt Baum. Crus. ebd. S. 316. «Die lutherische Theologie der frühern Zeiten bemühte sich vergeblich, einen streng gefassten Lehrbegriff aus Luthers Reden und Schriften zusammen zu stellen. Weder Geist, noch Sprache des Mannes war dafür geeignet. Dazu kam seine Abneigung vom Wesen und Treiben der Schule und seine Freude an der alten Deutschen Mystik, theils der Beruf, in welchem er sich fand und erkannte, nur für das Leben da zu sein und zu wirken.» Man darf hinzusetzen: Zwingli hingegen gab sich weit mehr einem philosophisch geschärften Denken hin als Luther.

4) Verwandt hiemit ist die Ansicht, die reformirte Reformation sei aus humanistischer Bildung und Aufklärung, die lutherische aus innerm frommem Lebenskampf hervorgegangen. Carl Meyer, Lehrb. der Dogmengeschichte. Giessen 1840. S. 245, 247. In richtigerer Würdigung Max Goebel, die rel. Eigenthümlichkeit der luth. und ref. Kirche. Bonn 1837. S. 29. f.: «Die reformirten Reformatoren waren alle humanistisch gebildet, der Boden, auf dem sie wirkten, politisch, kirchlich, wissenschaftlich verschieden vom Boden der lutherischen Reformation, wo die Kultur 800 Jahre später begonnen.» Aber, abgesehen davon, dass auch Melanchthon humanistisch gebildet war, hätte ein Conflikt humanistischer Aufklärung mit der Kirche nur ein negatives Protestiren erzeugen können, am wenigsten wohl die so positive entschiedene Prädestination, welche dem rationalistischen Denken ärgerlich ist, so dass eben das Haupt der Humanisten, Erasmus, für die Freiheit des Willens auftrat und die Reformirten noch abweichender von sich lehren sah als seinen nächsten Gegner Luther.

5) Diese Versuche alle, aus nicht religiösem Grunde die reformirte Confession abzuleiten, bewähren sich nicht, erklären nur einzelne Erscheinungen, nicht den ganzen besondern Typus. Was an jedem Wahres sein mag, kann erst gewürdigt werden, wenn eine im religiösen Bewusstsein selbst liegende Besonderheit den ganzen Typus begreifen lässt.

III. Der tiefere Grund für die Verschiedenheit beider protestantischer Confessionen wird im religiösen Gebiete selbst zu suchen sein, was wieder auf verschiedene Weise gelöst werden kann; sei es nun dass das gemeinsame Protestiren gegen die kirchlichen Missbräuche bloss dem Grade oder dem Objekt nach verschieden in beiden Confessionen gefunden würde, oder dieses selbst wieder aus einer verschiedenen Modification im christlich frommen Bewusstsein abzuleiten sei.

1) Unbedenklich darf behauptet werden, das gemeinsame Protestiren gegen die kirchlichen Missbräuche trete energischer, durchgreifender hervor in der reformirten, als in der lutherischen Kirche. Diess ist aber selbst nur eine Erscheinung, nach deren Grunde wir fragen.

2) Die reformirte Kirche protestire mehr wider den Paganismus, die lutherische mehr wider den Judaismus in der katholischen Kirche; HERZOG, im lit. Anzeiger; die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1839 u. A. — Auch dieses ist eine Erscheinung, allerdings eine Modification in der Grundrichtung, aber es fragt sich eben, woher diese Verschiedenheit komme; denn auf beiden Seiten wird wesentlich gegen die gleichen Missbräuche protestirt, mögen sie von den Lutheranern mehr als jüdische, von den Reformirten mehr als heidnische aufgefasst worden sein, eine verschiedene Auffassungsweise, die eben erklärt werden soll.

3) Die reformirte Confession sei die vorherrschend «subjektive, welche im Wechselsatz: der Glaube kommt aus der Kirche und die Kirche aus dem Glauben, das letztere mit überwiegendem Nachdruck hervorhebe.» LANGE, Antrittsrede, Zürich 1841. Diess fällt mit 1 zusammen, die reformirte Kirche gehe weiter in der protestantischen Richtung; denn auch die lutherische legt den Nachdruck auf dasselbe Lemma, und es fragt sich eben, warum sie hierin doch weniger weit gehe als die reformirte.

4) Auch das vorherrschend Subjective, welches der reformirten Kirche eigen sein soll, «wie schon ihre vielen Sekten bewiesen,» ist nur eine Erscheinung. Wie reimt sich überdiess mit dieser Auffassung das Halten an der Bibel, als an einer gleichmässigen äussern Autorität? und die genauere Sorge für

eine legitime Schriftauslegung mittelst der *analogia fidei?* Oder ist sie subjectiver, "weil sie den Glaubensstoff immer mehr aus dem christlichen Leben und Gefühl ableitet, als aus dem Erkennen?„ (Ebend.) Schwerlich ist dieses ein wahres Merkmal der reformirten Kirche; vielmehr ist gerade in der Ableitung des dogmatischen Stoffes die reformirte Kirche am meisten von der Bibel ausgegangen, und Schleiermacher gerade in diesem Punkt nicht wie in andern dem reformirten Impuls gefolgt; vollends wenn die gespürten Heilserfahrungen Princip wären, entstände pietistische, nicht reformirte Dogmatik; denn diese bildete die Heilsordnung wie alles andere, als in der Bibel gegeben, namentlich aus dem Römerbrief, und geht auf eine ewige, unabänderliche Prädestination zurück, die für sich schon über Seligkeit und Verdammniss entscheidet, so dass das Spüren der Gnade nur als ein Zeichen des Erwähltseins betrachtet wird, kurz als etwas bloss Secundäres und Abgeleitetes. Wie käme so die nüchterne Abendmahlslehre heraus? "Dass Melanchton *de deo*, Calvin *de cognitione dei* beginnt,„ ist nur eine Titelverschiedenheit. Was etwa richtiges mit diesem Subjectivsein gemeint ist, entschiedenere Assimilirung, innere Aneignung des Christenthums, fiele übrigens wieder in die consequenter durchgesetzte Tendenz der Reformation überhaupt.

5) Eine durchschlagende Lösung der Aufgabe ist also noch zu suchen.

§. 4. Nur eine wesentlich vollständige Uebersicht der besondern reformirten Dogmen kann zu der Grundrichtung hinleiten, welcher sie alle angehören, die für einmal bezeichnet werden mag als vorherrschende *Protestation wider alles Paganische.*

I. Die Polemik und die an ihre Stelle getretene Symbolik hat hier vorzuarbeiten, begnügt sich aber gewöhnlich mit Aufzählung der einzelnen Controverspunkte, ohne ein ihnen gemeinsam zum Grunde liegendes konstitutives Princip aufzusuchen, d. h. ohne zu zeigen, wie diese abweichenden Dogmen alle auf einer Nothwendigkeit des Systems ruhen. Die neuere Symbolik verfährt (mit Ausnahme Möhlers) noch atomistischer als die

alte Polemik, so dass die letztere unsere Untersuchung noch eher fördern kann als die Symbolik.

1) Aus einer geschätzten reformirten Polemik führen wir die Controverspunkte auf: HOORNBECK, *Summa controversiarum Religionis. Traj. ad Rhen.* 1653. *pag.* 618. *Controversias, quae nobis cum Lutheranis sunt, ad haec revocavi capita:*

1) *Num Christi corpus et sanguis vere et substantialiter in s. coena praesens sit, ita ut oraliter ibi atque ab infidelibus etiam sumatur. Neg.* — 2. *Num humana Christi natura sit ubique praesens, idque ex communicatis sibi realiter divinae naturae proprietatibus, nempe omnipraesentia, omniscientia, omnipotentia et adorabilitate? Neg.* — 3. *Num generali voluntate deus velit omnium hominum salutem, atque inde Christus pro omnibus hominibus mortuus sit vel satisfecerit, atque hinc universalis omnibus ad conversionem offeratur gratia, adeoque deus ex praevisa fide vel infidelitate homines praedestinaverit? Neg.* — 4. *Num vere fideles et sanctificati quidem etiam plene deficiant a fide et a dei gratia in totum excidant? Neg.* — 5. *Num baptismus regenerationem et fidem conferat tamquam ordinarium medium huic fini, et ad salutem necessarium supra necessitatem mandati, adeoque in casu necessitatis etiam privatis et mulieribus baptizare liceat? Neg.* — 6. *Num in baptismo recte adhibeatur exorcismus? Neg.* — 7. *Num privata confessio et absolutio in ecclesiis sit retinenda? Neg.* — 8. *Num ad celebrationem s. coenae devotiorem cereos accendere, ministrum alba veste indui, altarea hic et aureos calices adhibere, non frangere panem cibarium, sed placentulis uti orbicularibus atque communicantibus non in manus symbola tradere, sed in os ingerere, et aegroto s. coenam separatim ac privatim administrare conveniat?: Neg.* — — — — — 11. *Num ad mentionem nominis Jesu geniculandum vel detegendum sit caput? Neg.* — 12. *Num in templis adhibendae imagines et in s. coetibus cantiones latinae, concentus harmonici vel organa musica? Neg.* — —

2) Fassen wir diese Punkte geordneter zusammen, so ergeben sich Abweichungen:

a. In der Christologie. Gemeinchristlich ist die Idee des Gottmenschen, in welchem göttliche und menschliche Natur zu Einem persönlichen Leben verbunden sind; aber während

die Lutherische Kirche durch die Lehre von einer reellen Mittheilung der Eigenschaften (*communicatio idiomatum*) der göttlichen Natur an die menschliche der *gloria dei* etwas zu vergeben scheint, indem der offenbar kreatürliche, menschliche Jesus auch seiner menschlichen Natur nach allgegenwärtig, anbetungswürdig, u. s. w. geworden wäre, will die reformirte Kirche durch die Lehre, dass keine gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen statt finde, die Ehre Gottes besser wahren und alles Kreatürliche, auch an Christus, vom Göttlichen wohl unterschieden wissen. — Daraus folgt, dass Christus, wie einige Dogmatiker konsequent lehren, nicht auch als Mensch angebetet, ja die besondere Ehrenbezeugung bei Nennung seines Namens im Gottesdienst wenigstens als: «inkonvenient» bezeichnet wird (obwohl dergleichen z. B. in einzelnen ländlichen Gemeinden des Kantons Zürich sogar sich erhalten hat, Entblössung des Hauptes oder Verbeugung, wenn der Geistliche die Trinität oder den Namen Christus ausspricht). Die Reformirten mussten beim Marburger Gespräch den Verdacht des Nestorianismus von sich abwälzen. Herzog, Leben Oekolampads S. 227.

b. In der *applicatio salutis*. Allen Christen ist das Christenthum und der Tod Jesu erlösende Heilsanstalt, Anbietung der göttlichen Gnade, welche dem Menschen angeeignet werden muss, um für ihn fruchtbar zu werden. Während aber die Lutheraner bei der Anbietung des Heils überhaupt an alle Menschen stehen bleiben, so dass wir dasselbe annehmen, oder zurückweisen können, und Gott nur, sofern er voraussieht, was alle und jede thun würden, die einen zur Seligkeit die andern zur Verdammniss vorher bestimmt: geht die reformirte Kirche über bloss beim Menschen liegende Entscheidung seines ewigen Schicksals hinaus und findet die *gloria dei* nur dadurch vollkommen gewahrt, dass jene Entscheidung in höchster Instanz keineswegs beim Menschen steht, Gott keineswegs vom Thun seiner Kreaturen abhängig nur voraussehend über jeden vorherbestimme, was aus ihm werden soll: sondern sie lehrt einen absoluten, unbedingten und unabänderlichen Weltplan, (*decreta aeterna*) Gottes, über alle und jeden festsetzend, ob Gottes Gnade ihm wirksam werde dargeboten werden oder nicht. Die *gratia* als *efficax* sei

also eine *particularis*, nur für die Einen bestimmt; also die ganze Erlösungsanstalt habe, wie der Tod Christi, nur die Erlösung derer bezweckt, welche wirklich erlöst werden, und werde von der Kirche nur darum Allen angeboten, weil sie nicht wissen könne, wer zu den Erwählten gehöre und das von jedem präsumiren muss. Wem nun diese *gratia* bestimmt ist, den wird und muss sie erlösen, die *gratia* als *efficax* ist also in ihrer Wirksamkeit *irresistibilis*, und nothwendig auch *inamissibilis*, weil wer erwählt ist, weder den göttlichen Beschluss durch Widerstand vereiteln, noch die einmal ergriffene rechte Gnade total und bis zu seinem Ende verlieren kann.

c. In dem Capitel *de externis mediis applicationis gratiae* muss nun konsequenter Weise den Sacramenten eine solche niedrigere Stellung gegeben werden, dass auch diese als Handlungen der Kreaturen und als gebrauchte kreatürliche Substanzen keinerlei Entscheidung letzter Instanz behalten, an sich also die Gnade nicht mittheilen, noch Gott binden, so dass, wenn er Gnade mittheilen will, er es nur durch die Sacramente zu Stande bringen könnte. Sie sind also nur Zeichen und Siegel der sonst schon von Gott auf uns übergehenden Gnade. Classisch hiefür sagt ZWINGLI III. 179: *falsa religio est, ubi alio fiditur quam deo. Qui quacumque tandem creatura fidunt, impii sunt. Furor est et extrema impietas, hominum placita verbo dei aequare. IV.* 118. *Nefas est, nos tam stupidos esse, ut quod solius dei est rei sensibili tribuamus et vertamus creaturam in creatorem.* — Der Gebrauch der Sacramente ist also für die Seligkeit nicht ein absolut nothwendiges Mittel; wir sind zu ihm verpflichtet, weil was Gott durch Christus unsrer sinnlichen Natur gemäss als heilsam für uns verordnet hat, ohne Sünde nicht vernachlässigt werden darf, *necessitas mandati, praecepti.* Aber Gott ist von solchen kreatürlichen Ceremonien so unabhängig, dass nur sein ewiges *decretum* entscheidet; wer in diesem zum Heil bestimmt ist, wird selig, auch wenn er nie ein Sacrament erlangen kann, ja mit sichtbarer Kirche gar nicht in Berührung kommt; wer zur Verdammniss bestimmt ist, wird verdammt und ob er stündlich Sacramente genösse, die ihm so wenig als irgend sonst etwas Gnade und Göttliches mittheilen. Immerhin aber kann in

manchen Fällen Gott gerade unter dem Eindruck eines Sacramentsgenusses die Gnade dem einen und andern der Berufenen mittheilen, nur ist Gott nicht daran gebunden, die Sacramente nicht wesentlich dazu gegeben, sondern um die erlösende Gnade Gottes uns *ad oculos* vorzuhalten, als Zeichen und versichernde Pfänder.

d. Rituelle Punkte des Cultus sind als blosse Folgen der dogmatischen minder wichtig; nur ist wohl zu beachten, dass sie und wie sie als Folgen innig mit den dogmatischen Besonderheiten zusammenhängen. Ganz klar ist dieser Zusammenhang bei der Missbilligung sowol der Nothtaufe als der Privatertheilung des Abendmahls z. B. an Sterbende oder Kranke; denn von diesen Sacramenten hängt ja ihre Seligkeit nicht ab, sondern vom absoluten *decretum* Gottes, private Administration aber könnte gar zu leicht eine superstitiöse Sacramentsverehrung wieder veranlassen. Die Missbilligung der Lichter, Bilder, Instrumentalmusik, künstlicher Musik überhaupt für den Cultus ist eine Folge der Scheu, dass die Seelen irgend ihr Heil mit auf solche kreatürliche Dinge könnten bauen wollen. Die Genauigkeit, mit welcher über Rituelles betreffend die Sacramentsausübung bald Verordnungen aufgestellt, bald wenigstens eifrige Streitigkeiten geführt worden sind, z. B. festgestellt wurde, das Brod solle gebrochen, den Communicanten in die Hand gegeben, nicht vom Geistlichen ihnen in den Mund geschoben werden; ob ungesäuerte Oblaten, oder gewöhnliches Brod, hölzerne oder silberne Geräthschaften, *vestis alba* des Priesters beizubehalten oder nicht, sitzende oder wandelnde Communion: der Werth, welcher auf solche Fragen gelegt wurde, wenn wir auch hier noch nicht alle Bestimmungen schon einzeln begreifen können, ist theils Folge von Scheu vor abergläubiger Ueberschätzung des Sacramentes selbst, theils folgt er aus dem Grundsatz: die Sacramente sind wichtig, weil sie von Christus eingesetzt und geboten sind, folglich soll man sie möglichst genau in der Form ihrer Einsetzung beibehalten, und davon nur abweichen, wenn es die jetzige Sitte, Ordnung und *commoditas* fordert, wie z. B. das Untertauchen des Täuflings aufgegeben blieb.

3) Die wesentliche Richtung aller dieser reformirten Beson-

derheiten darf man sich durch politisch veranlasste Verwischungen, Nachgiebigkeiten, Concessionen, Ausgleichungsversuche nicht verhüllen lassen. Man muss wohl unterscheiden, was mit freudiger Bereitwilligkeit in Beziehung auf die lutherische Ansicht noch weiteres zugegeben werden konnte, was hingegen nur mit Widerstreben und späterer Reue den politischen Schwierigkeiten zu lieb ungerne genug man sich abgezwungen hat. ZWINGLI z. B. war geneigt über das Zeichen noch etwas zuzugeben, nur nicht das Heil an Naturelemente zu binden, und wenn irgend ein späterer Ausdruck auch diesen Punkt verwischen möchte, es wäre nur eine Concession aus Politik oder Noth veranlasst; denn auch CALVIN blieb immer bei der Hauptmaxime, es müsse auch nicht das geringste was zu unserm Heil gehöre, irgend einem äussern Ding oder Kreatur zugeschrieben werden, sondern allein dem Schöpfer wie SCHLEIERMACHER, Kirchengesch. S. 594 treffend erinnert. Ebenso geneigt war ZWINGLI bei seiner Ansicht, dass die Erbsünde ein an sich nicht verdammender Presten sei, dennoch in Marburg die gewöhnliche Lehre zu unterschreiben. Diess keineswegs aus unbegreiflicher Nachgiebigkeit und Inkonsequenz (HERZOG, Leben Oekolampads. 227.), sondern, wie sich ergeben wird, aus jener überlegenen klaren Einsicht, welche vereinigen kann, was Andern unvereinbar scheint; nämlich die Erbsünde verdammt abstrakt betrachtet gegenüber der Gerechtigkeit Gottes; konkret betrachtet vor Gott, wie er auch Liebe und Gnade ist, kann sie nur ein Presten sein. Ohne alle Accommodation trägt er beides vor im *Comment. de vera et falsa rel. Opp. III.* 180. *Hominis conditio sic est deplorata, ut mortuus sit et desperatio ad deum veniendi nata sit. Sed melior deus, qui opus suum misertus consilium coepit, quo tam gravem casum revocaret.* 183. *Vident morbum ab ipso mortis hujus autore Adam ad nos defluxisse.* HAGENBACH, Dogmengesch. II. 2. 97. und ZWINGLI III. 175. Sehr gut ist Zwingli hierin verstanden von PICTET, *Dissertationis de consensu et dissensu inter Ref. et Aug. Conf. fratres vindiciae. Genev.* 1700. *S.* 31. *Qui scripsit, peccatum originale non esse proprie peccatum, i. e. non ut peccatum actuale, simulque addidit, illud peccatum tale fuisse, ut elui debuerit sanguine Christi, ille minime negavit peccatum originale.* «Darum sei es ganz in der Ordnung, dass Zwingli den Artikel in Marburg unterschrieben habe.»

Historische ist nur Manifestation der ohnehin schon so und so beschaffenen Gesinnung, Pläne und Beschlüsse Gottes. Es ist nicht ganz ohne Grund den Reformirten vorgeworfen worden, ihre *decreta absoluta* würden am Ende das Verdienst Christi zwar nicht aufheben, aber als ein bloss secundäres Heilsmittel darstellen, (Ev. Kirch. Zeitg. v. Hengstenberg) und fragt sich nur, ob das ein Fehler wäre. ZWINGLI selbst III. 179. erwähnt diesen Vorwurf: *dum strenue docemus, ut omnis fiducia in deum patrem nostrum sit habenda, procaci suspicione prosiliunt: cavendum esse a nobis; omnem enim doctrinam nostram ad hoc tendere, ut Christum exterminemus, et, Judaeorum more, ut unum deum credimus, sic unam solummodo personam omnes ad credendam inducamus.* Doch kann er sich auch auf gerade entgegengesetzte Verdächtigung berufen und so die Uneinigkeit der Gegner vorläufig als Vertheidigungsmittel gebrauchen, bis er zum Satze übergeht: *est ergo Christus certitudo et pignus gratiae dei.* PICTET l. c. 101. *Ex sententia nostra sequitur quidem fidem praevisam et Chsistum non esse causam meritoriam electionis, sed non sequitur non esse causam meritoriam salutis. Deus decrevit ab aeterno quibusdam, aliis non melioribus, destinare salutem; decrevit, illam salutem acquirendam esse per Christum.*

4. Mit der Gnadenprädestination hängt zusammen, dass auch im natürlichen und ethischen Leben Gott die alles in allem wirkende Causalität sei; menschliche Freiheit folglich, sofern sie ein eignes, von Gott ganz oder halb unabhängiges Thun sein sollte, ganz in Abrede gestellt wird, auch wieder aus Sorge für die *gloria dei.* Darum ist die *providentia* geradezu als Allwirksamkeit aufgefasst, also die schlechthinige Abhängigkeit eben so energisch im Reiche der Natur wie der Gnade durchgeführt, dort als *providentia,* hier als *praedestinatio,* die beide als *efficax* bezeichnet werden.

5) Die Kirche endlich wird von der speziell christlichen Historie viel unabhängiger als eine von Anfang der Welt seit dem Eintritt der Sünde überall in der Menschheit irgendwie vorhandene aufgefasst; wo Gott als Logos, erlösend, begnadigend wirkt, da ist Erlösungsreich, Kirche, ja kann unter Heiden, die vom historischen Christus nichts wissen, sogar besser vorhanden

sein, als mitten im traditionell historischen Zusammenhang der Christenheit. Die äussere Kirche hat fast nur *necessitas praecepti*, daher es reformirte Secten besonders sind, welche bis zur Verwerfung der Kirchenformen etwa fortschreiten. Scheint die strenge Kirchenzucht Calvin's dem zu widersprechen, so ist zu erinnern, dass sie nie als ein eigentlich zur Seligkeit selbst nöthiges, sondern als sociales Förderungsmittel angesehen ward, im übrigen aber mit dem alttestamentlich theokratischen Typus zusammen hängt, den wir noch werden besprechen müssen. Calvin hat übrigens die *ecclesia visibilis* höher gestellt als Zwingli, doch immer nur als Mittel für göttliche Beschlüsse.

6) Protestation wider alle Kreaturvergötterung ist also überall der vorherrschende, alles bestimmende Trieb des reformirten Protestantismus; Gott allein nach absolut unbedingten, rein als Selbstmanifestation aus ihm hervorgehenden *decretis aeternis* entscheidet alles was wird und geschieht im Reich der Natur wie im Reich der Gnade; darum ist alles Historische weit entfernt irgend entscheidende Kraft von sich aus zu üben; alles äussere, historische unterzuordnen der idealen Welt des ewig beschlossenen Rathschlusses, der die Mittel alle mit beschlossen hat, so gut wie die Zwecke.

7) Perhorrescirt wird die Vorstellung, als sei der von Gott beschlossene Weltplan ihm verrückt worden durch Adams Fall, und wieder gebessert durch Christi Verdienst, als könne nun jeder an der Verrückung oder Besserung Theil nehmen und so veranlassen, dass Gott dem gemäss ihn zu verdammen oder zu beseligen voraussehend beschlossen habe.

IV. Diese Grundrichtung kann weder als Vorherrschen des Verstandes, noch als Subjectivität begriffen werden.

1) Will man nun sagen, ein Protestantismus welcher sich vor Allem wider den Paganismus richtet, sei aus Vorherrschen des Verstandes; ein Protestantismus, der wie der Luthersche vor Allem wider den Judaismus gerichtet ist, sei aus Vorherrschen des Gemüthes zu begreifen?

2) Oder soll dieses gänzliche Abstellen auf die objektiven *decreta dei*, welche von unserm Thun und Empfinden unabhängig sind, eine vorherrschende Subjectivität sein?

3. Und wie soll vollends beides zusammen gehören, vorherrschender Verstand und vorherrschende Subjectivität, die ja eben dem Gemüth angehört!

4) Ullmann a. a. O. 762. schreibt der Lutherischen mehr Streben nach Gewissensfreiheit zu, der Reformirten nach Denkfreiheit; dort Befreiung des Menschen von allem äussern Gesetz und Herstellung eines innerlichst freien Verhältnisses zu Gott, wie es Hauptziel der Deutschen Mystik gewesen; hier Befreiung des religiösen Denkens von falscher Autorität, wie es Hauptziel der Humanisten und biblischen Theologen gewesen. Allerdings sehr zu beachtende Bemerkungen.

§. 5. Nicht Princip, aber Bedingung dieses reformirten Protestantismus war die humanistische Bildung des objectiven Bewusstseins; bedingt, auch bestimmt ist er durch diese, aber nicht erzeugt.

I. Objective Weltansicht und ausgebildetes objectives Bewusstsein, oder Philosophie und Bildung können eine Religion und Confession nie aus sich erzeugen, sie nur bedingen.

1) Jede Dogmatik entnimmt ihren ursprünglich wesentlichen Gehalt aus dem fromm bestimmten subjectiven Bewusstsein, religiösen Selbstbewusstsein; nie gleich wesentlich sind ihr die nothwendiger Weise aus der gerade vorhandenen objectiven Weltansicht aufgenommenen Vorstellungen.

2) Jenes bleibt sich viel beharrlicher gleich, dieses ist viel veränderlicher; je weniger allmälig entstehende Aenderungen im objectiven Bewusstsein allmälig auch die Dogmatik umbilden: desto unvermeidlicher kommt periodisch eine stossweise Umbildung.

3) Diese gelingt aber nie dem blossen Aufgeklärtsein des objectiven Bewusstseins; nur eine religiöse Macht im Sebstbewusstsein vermag eine neue Confession zu erzeugen und zu halten; und bildet sich ihren Lehbegriff aus im Zusammenhang mit dem vorhandenen Gehalt des objectiven Bewusstseins.

4) Fehlt es an einer religiösen Macht, so kann die blosse Aufklärung nur verneinendes Protestiren, keineswegs aber positive Reformation erzeugen.

II. Die Reformation ist ganz besonders in der reformirten Confession durch damals sich befestigende humanistische Bildung bedingt und bestimmt gewesen, aber keineswegs aus dieser erzeugt worden.

1) Die seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften sich verbreitende humanistische Bildung hat allerdings die reformirte Reformation mehr bedingt und bestimmt als die luthersche, ist aber keineswegs die Grundquelle dieser Reformation.

2) Die klassisch humanistische Bildung für sich, wie damals Erasmus sie repräsentirt hat, war wohl in Conflikt gerathen mit dem katholischen Kirchenthum, konnte es negiren, verspotten, und geisseln, keineswegs aber den evangelischen Protestantismus als erneuerte Kirche hervorbringen; sie konnte darum sogar mit dem verspotteten Kirchenthum sich vertragen, ja dieses der entstehenden protestantischen Kirche vorziehen. Was confessionell, kirchlich entsteht und fortbesteht, ruht niemals auf blosser Aufklärung und objectivem Erkennen.

3) Wer die reformirte Reformation nur als Produkt objectiver humanistischer Bildung darstellen wollte, müsste wenigstens annehmen, das damalige humanistisch gebildete Denken sei nur mit einem Theil des Katholicismus in Conflict gewesen, und habe bloss mit dem übrigen dogmatischen Gehalt, wider welchen es keine Negation in sich fand, eine gereinigte Kirche begründen und erhalten können, wie Moehler sichs vorzustellen gesucht hat und schon ältere katholische Polemiker, neuerdings auch noch einzelne eifrige Lutheraner. So aber kann man höchstens die Antitrinitarier beurtheilen, welche auch den Reformirten aufrichtig zuwider waren, ja von diesen geradezu als Verbrecher behandelt wurden.

4) Die Reformation war aber nicht minder positiv als negativ, machte mit warmer Begeisterung christliche Wahrheit geltend gegen traditionelle Satzungen; wirkte und siegte nicht mittelst aus Klassikern geholter Bildung, sondern mit religiös christlicher Kraft. Insofern ist Goebel in seinem Rechte, wenn er a. a. O. S. 248 leugnet, dass rationalisirender Humanismus von den Reformirten gesucht worden sei.

5) Allerdings aber wäre die Reformation nicht so geworden

ohne die humanistische Bildung und namentlich die reformirte Confession ist nicht nur indirekt z. B. durch Belebung des Schriftstudiums, sondern auch direkt in ihrem Lehrbegriff mitbestimmt worden durch die humanistische Bildung, welche den Lehrbegriff möglichst denkbar zu gestalten suchte, wie Ullmann mit Recht sagt. Es ist aber immer nur Wahn, irgend eine Dogmatik oder Confession nicht mit bestimmt zu denken durch das objektive Bewusstsein ihrer Zeit und ihres Kreises.

6) Zwingli III. 165 durfte erklären: *Constat otiosa esse, quae (ex ratione) hactenus de dei cognitione attulimus, nisi fides accedat. Unde nemo sic objicere potest, quasi humanis persuasionibus nixi cognitionem dei docuerimus; primum enim divinis solummodo fulti sumus oraculis, deinde ostendimus, non humanarum virium esse ut in dei cognitionem deveniamus.*

III. Die reformirte Confession ist im Unterschied von der lutherischen namentlich aus stärkerem Einfluss der humanistischen Bildung zu begreifen.

Möller Reform. Almanach 1818. S. 3. f. Weber Gesch. Darstell. des Calvinism. zum Staat. Heidelb. 1836. S. 3. * Göbel a. a. O. Ullmann Theol. Stud. 1843. 3. Heft.

1) Die lutherische Reformation entstand im nordöstlichen Deutschland mehr aus dem rein germanischen Leben selbst; die reformirte in den deutschen Stämmen, welche an das Romanische angränzen, in Süd- und West-Deutschland, der Schweiz, den Niederlanden, und in romanischen Ländern besonders Italien und Frankreich. Zwingli, Myconius, Viret waren Schweizer, Calvin, Leo Jud, Peter Martyr, Haller, Farel Süddeutsche, oder Romanen.

2) Der Boden für beide Reformationen war bedeutend verschieden schon politisch und kirchlich. Dort Fürsten, Adel, fast keine freien Reichsstädte, das Volk Bauern, den Herren gehorsam; Wohlstand und Luxus unbekannt, Wissenschaft, Kunst in den ersten Anfängen, Gothische Baukunst viel seltener; Luther aus dem Bauernstand, derb, gelehrt aber ungebildet; einzig Melanchthon, ein Süddeutscher, humanistisch gebildet, hätte sich ohne Luther wohl nie von den Reformirten getrennt, wie dann seine Schule als kryptokalvinistisch nachher verfolgt wurde. Luther

Mönch, an Gehorsam gewöhnt, will Kaiser und Reich, Pabst und Concilium zuerst noch sich unterwerfen, ward hingerissen zur Reformation ohne Plan und Absicht. Auf dem Boden der reformirten Reformation hingegen waren nach langem Kampf mit Fürsten und Adel freie Städte entstanden, Bürger der Kern des Volkes, wohlhabend; Sinn für Kunst und Wissenschaft. Hier war römische Kultur vorgefunden worden, es blühte die Gothische Baukunst, Wissenschaft aus Italien, Frankreich und Belgien; hier gab es hohe Schulen, Schriftstellerei, und Druckereien. Diese Bildung, von ERASMUS in Italien, Frankreich, Belgien gesammelt, ward Eigenthum der Reformatoren, zerstreute den Aberglauben; ERASMUS stellte die Klassiker fast neben die Bibel, hebt die Sittenlehre als wesentlich hervor. Auch CALVIN war ein ausgezeichneter Humanist. Vergl. MIGNET, die Einführung der Reformation in Genf, übersetzt v. J. J. STOLZ. 1843 S. 91.

3) Das freiere politische Leben begünstigte auch eine uralte antihierarchische Opposition; die Reformation gilt dem Politischen mit. ZWINGLI ist Patriot, wider Reislaufen, Pensionen, Willkür der Obern; CALVIN bildet das politische Leben mit um, CNOX behauptet das Recht des Aufstandes in gewissen Fällen und ZWINGLI bestreitet es auch nicht schlechthin.

4) Zusammenhang mit humanistischer Bildung mag die denkbarere Abendmahlslehre haben, die sorgfältigere Ansicht ZWINGLIS von der Erbsünde, die verständig praktische Schriftauslegung und Lehrentwicklung; schwerlich aber die strenge Prädestination, der Determinismus; denn dieser hängt zu innig mit dem religiösen Abhängigkeitsgefühl zusammen, als dass er nur aus Spekulation über das Absolute (ULLMANN a. a. O.) entstanden sein könnte; noch weniger darf ZWINGLI etwa als empirischer, CALVIN als spekulativer Humanist aufgefasst werden, da der erstere weit kühner der Spekulation folgt als der letztere.

IV. Aus dem Einfluss humanistischer Aufklärung geht namentlich das planmässigere, durchgeführtere, ja stürmischere Reformationsverfahren der Reformirten hervor.

1) Wo das objektive Bewusstsein in Conflikt gerathen ist mit der Kirchlichkeit, ein religiös christliches Leben aber vorhanden ist, um diese umbildend zu erneuern: da sieht man bald den

den ganzen Umfang der Reformation voraus. Zwingli sah von Anfang an, wie weit er gehen wolle und müsse.

2) Ueberlegung, zusammenhängende Maximen, geben ein rasches, durchgreifendes Reformiren. Der Conflikt objektiver Weltansicht mit traditioneller Kirchlichkeit muss ganz gehoben, die Ueberzeugungen der Subjekte frei, Gewissen und Wissenschaft emancipirt werden aus veralteter Vormundschaft.

3) Während Luther mit dem Teufel ringt, zur Reformation planlos Schritt für Schritt hingerissen ward, ist Zwingli besonnen, umsichtig, jeder Wahrheit offen, hat wie Calvin wenig mit dem Teufel zu thun (Vergl. HENRY, Leben Calvins I. 488. auch wird der Exorcismus bei der Taufe nicht beibehalten), ist ein klarer, genauer Exeget.

4) Das Verfahren ist durchgreifender, rascher, stürmischer weil das Volk mitstrebt und stürmt; oft blutig, in Frankreich durch die Regenten gewaltsam unterdrückt, in Schottland siegt gewaltsam die Reformation gegen Maria Stuart, in England wird sie Karl I. abgekämpft, in Belgien verbindet sie sich mit politischer Emanicipation wider das spanisch-österreichische Haus.

5) Beim politischen Sinn für freieres Leben stellt man auch die Kirche freier hin, die Obrigkeit mit unter Gottes Wort und macht diese ihre Unterwürfigkeit unter Gottes Wort zur Bedingung des Gehorsams, leitet darum eine Aufsicht der Geistlichen über sie ein, übergibt ihr nicht wie Luther die Episcopalgewalt; auch in der Kirche bleibt das Episcopat nur in England (und Schweden), also monarchisch aristokratischen Staaten; die streng Reformirten sind immer demselben abhold, so wie der Superintendentur, und dringen auf Synodal- und Presbyterialverfassung. MIGNET, a. a. O. S. 108.

6) Auch ragt keiner der Schweizerischen Reformatoren so bischof- und herrenartig hervor wie Luther; sie betrachten sich zum voraus als Mehrheit gleichartiger Arbeiter, denn so weit sie bestimmt waren von humanistischer Bildung, wussten sie sich nur als einzelne Träger derselben, als Mitarbeiter.

§. 6. Das reformatorische Princip, welchem die humanistische Bildung dienstbar wurde, zeigt sich bei den Re-

formirten zunächst und mit besonderm Nachdruck als ein kritisches und formales, alleinige Anerkennung der h. Schrift als einzige Norm und Entscheidung über Glauben und Leben. Dies ist eine selbst wider zu erklärende Erscheinung.

I. Zur Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche gehört die unbedingte, von vorn herein und unabhängig von irgend einem einzelnen Dogma aufgestellte, alleinige Autorität der h. Schrift,

1) Goebel u. A. erklären die Verschiedenheit beider protestantischen Confessionen aus ungleicher Schätzung des sogenannten formalen und materialen Princips. Meyer, a. a. O. S. 250 behauptet vollends, dass «Zwinglis 67 Artikel nur auf dem formalen Princip der alleinigen Autorität der h. Schrift ruhen, ohne dass sich wie bei Luther ein inneres Princip der Lehre kund gebe; daher vorwaltend negative Richtung. Zwinglis klarer Verständigkeit blieb die lutherische Rechtfertigungslehre fremd.» Hagenbach, Dogm. Gesch. II. 2. S. 64. «Das Schriftprincip trat besonders stark hervor in der reformirten Kirche; und S. 6. «Es lässt sich (mit gehöriger Einschränkung) beobachten, dass die Lutherische Reformation sich überwiegend an das materielle, die Schweizerische sich überwiegend an das formelle Princip anschloss.»

2) Wie bei Zwingli, so zeigt sich dieses auch bei Calvin, der Farel eine Formel abfassen liess (der Protestantismus in Frankreich v. Frossard, übersetzt v. Steinbeis. Heidelb. 1843. S. 8), in welcher der erste Artikel die h. Schrift als einzige Glaubensregel aufstellt.

3) Auch die symbolischen Bücher der Reformirten theilen dieses Verfahren, heben angelegentlich, ja namhaft, die kanonischen Schriften hervor.

II. Eine Vergleichung mit den Lutheranern wird diesen Unterschied vollends ins Licht setzen. Goebel a. a. O.

1) Luther, vom materiellen Princip ausgehend, dass der Glaube allein rechtfertige, schätzt die verschiedenen Bücher der Schrift ungleich, je nachdem sie dieses sein Grunddogma mehr oder weniger oder gar nicht «zu treiben» scheinen. «Du kannst nun

urtheilen unter allen Büchern, welches die besten sind; denn Johannis Evangelium, Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, und Petri erste sind der rechte Mark und Kern, denn da findest du nicht viel Werk und Wunderthaten Christi, aber gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christus Sünde, Tod und Hölle überwindet, Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit giebt. Der Brief Jakobi ist eine stroherne Epistel, die keine rechte evangelische Art hat und unapostolisch. Die Apokalypse acht ich weder prophetisch noch apostolisch hoch, weil Christus darin weder gelehrt noch erkannt wird.» — Die Reformirten hingegen sehen in der ganzen Schrift eine mehr gleichmässige, überall gleiche Autorität.

2) Luther appellirt wider den Ablassunfug zuerst an den besser unterrichteten Pabst, an Concilien, an Kaiser und Reich und nun erst an die h. Schrift. Zwingli sogleich nur an die Schrift und gesteht jeder der Schrift allein folgenden Versammlung (bei den Disputationen) die Befugniss zu, aus der Schrift den Streit zu entscheiden.

3) Reformirte stossen sich an Luthers Röm. III. 18 eingeschobenes: «allein» durch den Glauben.

4) Luthers Materialprincip war den Reformirten als solches Anfangs unbekannt, Oecolampad sagt, den Hauptgrund der Erlösungslehre verdanke man Luther; später auch ist dieses den Reformirten hochwichtige Dogma nie das Grunddogma geworden, wie sich unten zeigen wird.

5) So wurde die Schrift den Lutheranern nur ein negativ regulirendes Princip, «was wider sie ist, muss verworfen werden, aber was nicht gegen sie ist, ist für sie.» Melanchthon bloss: «ungleiche Ansichten der Väter der h. Schrift Urtheil unterwerfen, sei nicht Unrecht.» Luther wehrt dem rasch reformirenden Carlstadt, der Vieles abschaffte, gemäss der h. Schrift.» «So äussere Besserung tauge nicht; es müsse von innen herauskommen, nicht nach einem Gesetzeskodex, recht habt ihr, aber der Glaube will frei wirken.»

6) Den Reformirten wurde die Schrift positiv normirendes Princip, die apostolische Kirche wieder herzustellen. Zwingli klagt, Luther lasse zu viel nach, setzt den Beschluss durch, man

solle nichts predigen als was in der h. Schrift enthalten sei. *Exposit. simpl. IV.* 67. *Non vel jota unum docemus, quam non ex divinis oraculis didicerimus, neque sententiam ullam, cujus non primarios ecclesiae doctores, prophetas, apostolos, evangelistas, episcopos, interpretes, sed priscos illos, qui purius ex fonte hauserunt, autores habeamus,* CALVIN: «Als Gottes gehorsame Schüler leihen wir unser Ohr keinem Lehrer neben Gottes Wort, meine einzige Weisheitsregel ist, an der Lehre der h. Schrift festzuhalten.»

7) Die symbolischen Bücher ebenso. Augsb. Conf. «Das Bekenntniss, welches man in unsern Landen predigt, ist in h. S. gegründet und dazu auch gemeiner christlicher Kirche nicht zuwider.» Sonst kein Wort über alleiniges Ansehen der h. S. Apologie und Concordienformel nennen den Artikel von der Rechtfertigung den vornehmsten, letztere das Schriftprincip nur negativ: «es ist nicht rathsam, ohne Autorität der h. Schrift neue Gebräuche einzuführen.» — Die reformirten Symbole nennen meist im ersten Artikel die h. Schrift als alleinige Autorität *Conf. tetrap.:* «nichts anderes als was in h. Schrift enthalten oder wenigstens auf ihr beruht.» Erste Basler Conf.: «Niemand gebiete, was Christus nicht geboten; niemand verbiete, was er nicht verboten, noch weniger erlaube Jemand was Gott verboten, weg daher Ohrenbeichte, Cölibat u. s. w.» Erste Helv. Conf. beginnt: «die h. Schrift hat von ihr selbst nicht von Menschen volle Autorität, ausdrücklich ist von Gott befohlen, ihr nichts hinzuzuthun oder zu nehmen. Aus ihr ist wahre Weisheit und Frömmigkeit zu schöpfen; auch die Reformation und Regierung der Kirche und Einrichtungen alles Gottesdienstes und Bewährung aller Glaubenslehren.» — Zweite Helv. Conf.: «Allein die h. Schrift, das Wort Gottes, enthält vollständig alle Religion und alle Sitte des Lebens.» Gallische: 3. 5. «Diese Bücher anerkennen wir als kanonisch d. h. als Norm und Regel des Glaubens.» Ausscheidung der Apocryphen. Die *Formula Consensus* vollends lehrt die Inspiration der h. Schrift bis ins Unhaltbare, sogar der Punktation des A. T. oder doch ihres Werthes. (Nicht so ganz absurd, wie man es gewöhnlich ohne diesen Beisatz citirt; sind einmal die Sätze inspirirt, dann gewiss auch die Worte und zu ihnen gehörigen Punktationen der Bedeutung nach,

wenn sie auch äusserlich erst später entstanden). «Das Alles, wie Heidegger meint, damit es nicht um die h. Schrift geschehen sei.» — Der *locus de s. scriptura* wurde bei den reformirten Dogmatikern darum sehr ausführlich behandelt, ja die Grundlinien der spätern Einleitungswissenschaft mit gegeben.

Anmerkg. Da die Lehre vom Canon offenbar gerichtet war gegen die Tradition, so ist die wesentliche Bedeutung des Schriftprincips zu halten, ohne dass die innere Unterscheidung von Schrift und Wort Gottes verwehrt wäre.

III. Von dieser verschiedenen Schriftschätzung ist abhängig die verschiedene Schätzung symbolischer Kirchenbücher, welche sich umgekehrt zur Schätzungsweise der h. Schrift verhalten muss.

1) Die lutherische Kirche und ihre Dogmatiker stellen die symbolischen Bücher bedeutender hin als die Reformirte. Die lutherischen Dogmatiker handelten von ihnen als *norma normata*, duldeten nicht, Fehler in ihnen anzunehmen, so dass SPENER dann über Symbol-Abgötterei klagen muss. Die Reformirten haben keinen solchen Abschnitt, sehr wenige nur citiren Symbole, ja die reformirte Kirche kennt diesen Namen nicht (Baumg. Krus. a. a. O. S. 369), nur Confessionen, die ohne öffentliche Autorität, zuerst in der *harmonia confessionum fidei orthodoxarum et reform. eccles. Gen.* 1584 in eine übersichtliche Zusammenstellung (*harmonia*) gebracht, weit später förmlich gesammelt wurden aus literarischem Interesse.

2) Die reformirten Symbole setzen die Möglichkeit des Irrthums in sich voraus und unterwerfen sich darum der h. Schrift wie schon Zwingli in seinen Artikeln bei der Disputation.

Die Erste Basler Conf. endet: «Wir unterwerfen dieses Bekenntniss dem Urtheil der h. Schrift und wollen uns erboten haben, ob wir aus ihr eines Bessern berichtet werden, dass wir jeder Zeit Gott und seinem Worte gehorsamen wollen.» HAGENBACH, Dogmengeschichte III. III. 67.

3) Die reformirte Kirche ist bestimmter gegen alles, die Gewissen bindende, religiöse Ansehen der Tradition gerichtet, KEKKERMANN, POLANSDORF führen zwar die ökumenischen Symbola mit dem apostolischen auf, die der eignen Kirche aber nicht. Die historische Continuität wurde aber dennoch bewahrt, theils

durch Negation der römischen Kirche, theils und positiv durch das Festhalten an der unsichtbaren Kirche als einer zu jeder Zeit realisirt gewesenen.

§. 7. Die stärkere Hervorhebung der h. Schrift hängt zusammen mit der überwiegend wider Paganismus gerichteten Protestation, in welcher man sowol in den jüdischen als urchristlichen Büchern überall gleichmässig unterstützt wurde. Ebenso hängt mit beidem zusammen die engere Beziehung, in welche die alttestamentliche und neutestamentliche Religion, Gesetz und Evangelium, gebracht wurden. Alle diese drei charakteristischen Merkmale der reformirten Kirche aber, namentlich das so starke Hervorheben des formalen Schriftprincips, können selbst wieder nur abgeleitet werden aus einer materialen Grundrichtung, die sich, mehr oder weniger bestimmt in Form eines Grundsatzes gebracht, als ein die Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche bestimmendes Materialprincip muss anschauen lassen.

I. Die stärkere, gleichmässigere Autorität, welche von den Reformirten der heil. Schrift zugeschrieben wurde, also der besondere Nachdruck, der auf das sogenannte formale Princip gelegt ward, hängt unstreitig zusammen mit der vorherrschend antipaganischen Richtung und mit der grössern Annäherung des wenn noch so selbstständig freien Christenthums an den alttestamentlichen Religionstypus.

1) Die Protestation gegen Missbräuche, die überwiegend als Rückfall in heidnische Kreaturvergötterung aufgefasst wurden, musste gleich von vorn herein das Hauptbollwerk für diesen Kampf in der heil. Schrift finden, während die lutherische Protestation, weil sie dieselben Missbräuche überwiegend als Rückfall in jüdische Werkheiligkeit betrachtete, das Hauptbollwerk fand in der Rechtfertigung allein durch Glauben; erst abgeleitet und bedingter dann auch in der heil. Schrift, so fern sie und so weit sie das Princip des Glaubens bezeugt, wie Luther selbst wenigstens diese Stellung ursprünglich einnahm.

2) Wurde so gleich in erster Linie das Schriftprincip in antipaganischem Streben aufgestellt, dann erst und immerhin der Schrift unterworfen die Rechtfertigung durch Glauben aufgenommen: so musste die heil. Schrift viel unbedingter als eine in allen Theilen sowol alten als neuen Testamentes wesentlich gleichmässige Norm aufgestellt werden, als Eine Religion der Substanz nach mit nur verschiedenen Oekonomien oder Entwicklungsstufen.

3) Daraus folgte weiter, dass die reformirte Kirchengestaltung, weil in der Hauptrichtung antipaganisch, den Gegensatz zum alttestamentlichen Religionszustand weniger schroff hervorbildete, wie schon ZWINGLI, unstreitig Luther berücksichtigend, wider diejenigen sich äussert, welche das Gesetz nur als ein schreckendes darstellen, und die christliche Freiheit so weit ausdehnen, „als ob das göttliche Moralgesetz nicht die ewige Richtschnur bliebe, nach welcher das Leben zu gestalten sei.“ So blieb die reformirte Kirche bewahrt theils vor jenen, der Lutherischen nahe liegenden, antinomistischen Schroffheiten, welche dort nur mühsam beseitigt wurden; theils vor der auf frommes Leben dringenden Reaction des Pietismus, der eine freilich missverständliche Reaction war gegen das *sola fide* der lutherischen Kirche. (Hengstenbergs Evang. Kirchenzeitung 1840. Januarheft. Vorwort). Ja sie näherte sich gerne theokratischer Gesellschaftsform und Kirchenzucht, liebte es das Vorlesen der 10 Gebote in den Gottesdienst einzuführen, Bilder zu verdrängen, Psalmen zu singen und das Christliche überall durch Typologie, Allegorien u. s. w. schon im A. T. zu finden und unbewusst entwickelt Christliches ins A. T. hineinzutragen. Sie blieb strenger bei den rein hebräischen, kanonischen Schriften stehen und schied ausdrücklicher die Apocryphen aus. Dennoch hat ein gesunder Takt sie bewahrt vor eigentlicher Einmengung jüdischer Elemente ins Christenthum. Dieser Unterschied von den Lutheranern ist auch später festgehalten worden. LEYDECKER, 293. *Lutherani V. T. per foedus legale definiunt, indignati, quod nos docemus, V. et N. T. non ipsa substantia sed tantum accidentariae dispensationis modo differre. Sic enim videbant, evinci unam eandemque Sacramentorum V. et N. Ti. substantiam, et Christum*

sicut in V. Ti. ita etiam in N. Ti. sacramentis non corporali praesentia sed spirituali et mystica adesse.

II. Die stärkere Hervorhebung des formalen Principes der Reformation ist aber wie die damit zusammenhängende nähere Stellung zum alttestamentlichen Typus keine Erklärung der reformirten Besonderheit, muss vielmehr selbst erst als eine allerdings charakteristische Erscheinung aus einer Alles beherrschenden und bestimmenden materialen Grundrichtung begriffen werden.

1) Ein formales, kritisches Princip, ob noch so unbedingt anerkannt, ist nie das letzte; es muss eine materiale Geistesrichtung, Grundüberzeugung vorhanden sein, die uns bestimmt, dem formalen Princip uns zu unterwerfen, das Dogma vom unbeschränktesten normalen Ansehen der h. Schrift aufzustellen. Ungenügend, noch unklar ist die Behauptung, als hätten beide Confessionen einerlei formales und materiales Princip in nur umgekehrter Unterordnung. Woher kommt das? wäre die Grunduntersuchung. Zudem wird mit Recht bezweifelt, ob die reformirte Kirche als tiefstes Materialprincip wie die luthersche das der Glaubensrechtfertigung aufgestellt habe. Ein tiefstes Materialprincip, das aber doch einem formalen untergeordnet würde, ist keine haltbare Vorstellung.

2) So wie Luther durch eine ihn treibende Grundüberzeugung erst zum Schriftprincip, d. h. nicht zur Schrift, aber zu dieser dogmatischen Stellung, die er der Schrift zuerkannte, gekommen ist, weil sie nämlich in innigem, wenn auch bedingtem Zusammenhang steht mit seiner Grundrichtung: ebenso muss Zwingli und seine Gehülfen durch einen materiellen Ueberzeugungsgehalt, der irgendwie sein einheitliches Princip haben wird, zu noch vollständigerer Anerkennung der Schriftautorität gekommen sein. Eine Grundtendenz, sie sei ihm noch so sehr im Umgang mit der Bibel entstanden, konnte erst zu dogmatischer Bestimmung dieser Schriftautorität hinleiten.

3) Es entsteht also die Aufgabe: die innerste Grundrichtung der Reformirten als Gesinnung, Bestimmtheit ihrer christlichen Frömmigkeit, Tendenz und Interesse aufzusuchen, und alsdann nachzusehen, wie weit sie sich in der lehrhaften Form eines Princips ausgesprochen findet oder aussprechen lässt.

III. Diese innerste Grundrichtung muss eine von der lutherschen verschiedene Modification sein der allgemeinen, gemeinsamen Richtung des Protestantismus, eine der lutherschen sehr verwandte und doch von ihr verschiedene Grundgesinnung. Es ist nur ein Vorurtheil, auch der reformirten Kirche, als tiefstes Materialprincip die Rechtfertigung durch Glauben zuzuschreiben.

1) Aller Protestantismus, alles reformirende Streben und Handeln geht aus vom Unwillen über Missbräuche in der Kirche. (SCHLEIERMACHER, die christl. Sitte. Abschnitt vom kirchenverbessernden Handeln.) Solcher entsteht, wo ein sich bildendes reiner christliches Leben Einzelner zur Unlust erregt wird durch ihm widersprechende Verderbnisse im Ganzen der Kirche; es ist reinigendes Handeln Einzelner auf das Ganze, während Kirchenzucht ein reinigendes Handeln ist des Ganzen auf Einzelne. Unlust im christlichen Bewusstsein Einzelner über Verderbnisse der Kirche ist die gemeinsame Quelle alles kirchenverbessernden Handelns, des missverständlichen, irrigen, misslingenden und durch Kirchenzucht zurückgewiesenen, wie des begründeten, gelingenden. Was Reform sein will, reformiren will, muss sich also wider die Verderbnisse auf ein reineres, reinigendes Princip berufen, dasselbe darthun und dem gemäss die Missbräuche als solche erweisen. In positiver Religion kann es nur geschehen durch Berufung auf die reinere, frischere Urzeit, im Christenthum durch Berufung aufs Urchristenthum.

2) Die Art und Weise aber, wie man sich aufs Urchristenthum beruft, wird abhängen von der Art wie man die Missbräuche und Ausartungen auffasst. Im Christenthum werden alle Ausartungen den Charakter haben von Rückfall in die in ihm aufgegangenen Religionen des Judenthums oder Heidenthums; alle Ausartungen werden mehr jüdisch, oder mehr heidnisch erscheinen, und je nachdem ein Impuls gebender Reformator diesen oder jenen Gesichtspunkt gefunden, wird er auf andere Weise sich auf die Bibel berufen und auf andere Weise beim Reformiren verfahren.

3) ZWINGLI, am Wallfahrtsort der Mutter Gottes in den Einsiedeln als Prediger angestellt, musste, wie jetzt noch jeder Pro-

testant, von jenem Kultus wie vom Geiste heidnischer Kreaturvergötterung sich angeweht fühlen, und dort war es auch, wo er zum erstenmal mit einer Predigt gegen diesen «Götzendienst und Aberglauben» einen eigentlichen, grosses Aufsehen erregenden, reformatorischen Akt unternahm. Abscheu vor Kreaturvergötterung und heidnischem Aberglauben brachte ihn endlich zum Entschluss; diese bekämpft er überall zuerst und gab so das Losungswort, welches der reformirten Kirche geblieben ist: hinweg mit dem Götzendienst! — auch judaisirende Missbräuche erschienen im Zusammenhang mit dem so erkannten Grundverderben und traten mit ein unter den Begriff ethnisirender Ausartung. BULLINGER, Ref. Gesch. 1. 9. «Zu Einsiedeln, das doch gar götzisch, prediget ZWINGLI und lehrt den einigen Mittler, nit Mariam anrufen.»

4) LUTHER hingegen, als Augustinermönch in ascetischen Werken den Frieden suchend, wurde in innern Kämpfen um diesen Frieden so gereift, dass ihm die Verderbnisse der Kirche gerade als diese judaisirende Werkheiligkeit erschienen; diese als die tiefste Quelle aller übrigen Verderbnisse, namentlich auch des Ablasses, ihm entgegentrat, und im Umgang mit Augustin und der Bibel, besonders den paulinischen Briefen das verloren gegangene Urverständniss Gerechtwerden nicht durch solche Werke sondern durch Glauben ihm enthüllt wurde. Diess blieb für immer der innerste Mittelpunkt seines Wesens und Strebens, der Wahlspruch für seine Kirche: hinweg mit der Werkheiligkeit! so dass auch die ethnisirenden Ausartungen diesen Reformatoren unter den Gesichtspunkt des judaisirenden Verderbens getreten sind. Dies sind die einander ergänzenden verschiedenen Typen des Protestantismus.

5) Nicht die Reformation selbst, welche allgemein in jener Zeit reifte, ja schon von Kirchenversammlungen gefordert worden war; aber ihre betsimmtere Gestaltung, die historische Wendung, leiten wir ab, aus scheinbar geringfügigen Umständen. So entstanden die beiden an sich möglichen Richtungen der Reformation, einerlei Missbräuche bekämpfend, nur sie in verschiedenem Lichte anschauend, folglich, trotz des anfänglichen Misskennens und Missdeutens, einander zu Einem Werke ergänzend.

So weit die lutherische sich über ihr Materialprincip verständigt hat — denn dass es recht eigentlich als solches aufgestellt wurde auch der Form nach, lässt sich bestreiten — so weit wird auch die reformirte ihre besondere tiefste Grundrichtung und Grundgesinnung gegen die paganistisch angeschauten Missbräuche in die Form eines obersten Grundsatzes, eines materiellen Princips bringen können, das gewiss nicht das Lutherische, wohl aber eine Ergänzung desselben sein wird.

§. 8. Die Grundrichtung der reformirten Kirche ist Beseitigung aller Kreaturvergötterung oder heidnischer Verdunkelung des Gottesbewusstseins mittelst Wiederherstellung des reinen Urchristenthums. Daher ist das tiefste Grunddogma oder sogenannte Materialprincip das im biblischen Christenthum gegebene Princip alleiniger Abhängigkeit schlechthin von Gott, als religiöser Determinismus durchgeführt im Interesse unverkümmerter Ehre Gottes.

I. Die Grundrichtung des reformirten Protestantismus ist keineswegs mit der lutherischen einerlei, wenn schon Einem gemeinsamen Ziel zugewandt, der Beseitigung der kirchlichen Missbräuche, aber angeschaut wesentlich als ethnisirende Kreaturvergötterung, nicht als judaisirende Werkheiligkeit. Ehre Gottes, Zurückweisung alles Kreatürlichen aus dieser göttlichen Herrlichkeit, religiöse Abhängigkeit im Natur- und Gnadenreich allein von Gott, sind leitende Punkte.

1) Herzog. Ueber Zwinglis Lehre von der Vorsehung und Gnadenwahl. Theol. Stud. und Crit. 1839. S. 800: «In Zwingli's Anschauung koncentrirten sich alle Irrthümer des Katholicismus in einen Mangel an Anerkenntniss Gottes als der alleinigen Quelle alles Guten, eine heidnische polytheistische Verdunkelung des Gottesbewusstseins.» Diese Grundrichtung tritt gleich auf in den 67 Artikeln und ihrer Auslegung. Es wird das Evangelium von der Bewährniss der Kirchen, Gottes Wort von den Menschen unabhängig als Heilsweisung hingestellt, Christus als die Erlösung vermittelnd, indem er die ewigen Rathschlüsse ausführt, u. s. w. «Mann soll sich nichts nehmen, was allein

Gottes ist. Sie machen sich zu dem, was keine Kreatur vermag; Anrufung der Heiligen ist Abgötterei.„ Alles diess wird, wie im *Comment. de vera et falsa religione*, auf die allein entscheidende Prädestination begründet. Wir hangen einzig von Gott ab, sollen das Heil auf ihn allein bauen, von ihm, nicht von Kreatürlichem die Gnade erwarten. Daher die Klage: *Rebus externis, puta sacramentis et symbolis tribuitur, quod dare nisi divina virtus nihil potest.* So konnte er Luthern nicht nachgeben, es wäre gegen die Grundrichtung. Ebenso ist er gegen die Wiedertäufer, schon weil sie den sinnlichen Taufakt so hoch schätzen, als ob von dessen erst späterer Ertheilung Heil und Seligkeit abhingen, während doch allein die Prädestination entscheide, die vom Taufakt gar nicht bedingt, dessen Wirksamkeit vielmehr bedinge. Ja eben so verhalte es sich mit dem Glauben, der sammt der Predigt auch nicht die letzte Entscheidung ist. Der *Elench. contra Catabaptistas* beginnt und endet den Abschnitt *de electione* also: «*Electionem docebimus esse firmam* h. e. *liberam ac minime alligatam, et supra baptismum esse ac circumcisionem, imo supra fidem ac praedicationem.*„ Auch gegen Vertrauen auf eigne Menschenweisheit und Philosophie in der Auslegg. der Schlussreden S. 221 f.: «wenn diese Gottes Worts vergisst, so sei sie nichts als Elemente der Welt, zu denen sich der erste Mensch wendete, da er Gott selbstständig sich gegenüber zu stellen vermass.„ Ja einem unbekannten Freunde schrieb er 25. Januar 1527. Das *liberum arbitrium* sei eine Erfindung «heidnischer„ Afterweisheit, alles gehe von Gottes Bestimmung aus, wenn man auch vorsichtig sein müsse es allem Volke zu sagen: «*hic ergo proruunt quidam: libidini ergo indulgebo — — ? Quicquid egero, deo autore fit. — Dicant ergo: dei providentia se esse proditores ac homicidas. Licet, nos enim idem dicimus, sed simul hoc injungimus, quod qui ista sine correctione et poenitentia faciunt, dei providentia aeternis cruciatibus propter justitiae illius exemplum mancipantur. Sed heus tu! caste ista ad populum et rarius etiam. Ut enim pauci sunt vere pii, sic etiam pauci ad aetitudinem hujus intelligentiae perveniunt.*„ Später führte er jedoch in der Schrift *de providentia* diese Religion des Determinismus aus, und früher schon war das Thema seines *Commentarius de vera et falsa reli-*

gione: vera religio vel pietas haec est, quae uni solique deo haeret, falsa religio, ubi alio fiditur quam deo.

2) So gänzlich auf unkundigem Vorurtheil ruhte die Meinung, als habe erst Calvin der reformirten Confession den deterministischen Typus aufgedrückt. Vielmehr ist dieser Typus der reformirten Richtung, wo sie irgend sich ihrer selbst bewusst ist, wesentlich; denn *gloria dei* ist Leitstern, *decreta absoluta* entschieden Alles, sind der vollständige Weltplan, welchem gemäss alles und jedes geschieht; Christus und sein Tod wie der Sündenfall und seine Folgen dienen nur diesem Plan als Hauptpunkte der Ausführung, Seligkeit kommt *ex mera gratia et beneplacito dei*, "alle Zwischenursachen, auch unser *liberum arbitrium* sind eigentlich keine Ursachen, sondern *instrumenta et organa dei*, die nur Er in Bewegung setzt," wie Zwingli in der genannten Schrift ausführt. Auch Bullinger stellt diese Ansicht in den Vordergrund in seiner Reformationsgeschichte, herausg. von Hottinger und Vögelin Frauenf. 1838: 1. S. 3. "Man lehrte, der Mensch möchte durch sein thun in seinen Kräften selig werden. Die Mutter Gottes ward der Welt viel mer yngebildet dann unser Herr selber, Fürbitt der Heiligen mer dann Mittlung Christi. Dann folget das Anrufen der Kreaturen. In Summa da ist alles voll Götzen, und grewlicher Abgötterei worden."

II. Diese Grundrichtung der reformirten Confession, ob auch der Missdeutung durch Unwürdige wegen in öffentlichen Bekenntnissschriften meist nur sehr behutsam ausgesprochen, konnte sich unmöglich in das nur anthropologische Materialprincip der Lutheraner, "dass nicht Werke, sondern Glaube allein selig mache," zusammenfassen, sondern musste über dasselbe hinausgehen bis zu dem theologischen Princip der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott.

1) Die lutherische Reformation, weil vorherrschend wider judaisirende Werkheiligkeit gerichtet, blieb mit ihrem Materialprincip in der Anthropologie stehen; fragte zunächst nur, was am oder im Menschen das Heil gewinne, und antwortete: nicht Werke sondern Glaube, vermied hingegen halb und halb die konsequente weitere Frage, woher die einen gläubig werden somit selig, die andern ungläubig bleiben, somit verdammt, und

behalf sich mit dem bloss auf Vorhersehen hin gefassten Rathschluss Gottes.

2) Den Reformirten ist dieser schon in ZWINGLI's Artikeln angedeutete Satz von "Rechtfertigung durch Glauben nicht durch Werke„ zwar hochwichtig, aber durchaus nicht der letzte Fundamentalsatz. Ihre Frage war nicht; was am Menschen hilft zur Seligkeit, sondern wer macht selig oder verdammt, Kreaturen oder Gott allein? bei einem bloss anthropologischen Princip konnten sie nicht stehen bleiben, denn das wäre nur *causa instrumentalis*, keine wahre *causa*; der Glaube ist ja rein Gnadengabe Gottes, wie auch die Lutheraner zugeben, also sei man konsequent; wenn die Menschen an absolutem Unvermögen krank sind, Gott allein aus Gnade Glauben giebt, die einen ihn bekommen, die andern nicht; so hat er mit absolut unabhängigem *beneplacitum* ewig entschieden; wer (durch Glauben) selig werde und wer nicht. ZWINGLI schon 1. 193. ordnet die Glaubensrechtfertigung dieser schlechthinigen Abhängigkeit unter, lässt jene also nicht als tiefstes Materialprincip stehen: "Wie kommt es denn, dass die Seligkeit in so vielen Stellen der h. Schrift dem Glauben zugeschrieben wird? Der Glaube wird denen gegeben, die zum ewigen Leben bestimmt sind, jedoch so dass die Erwählung vorhergeht; und der Glaube ihr als Wahrzeichen (*symbolum*) nachfolgt. Es giebt keine andere Rechtfertigung als die des Glaubens; aber die welche erwählt sind, denen wird der Glaube gegeben. Nicht als ob der Glaube ein Werk (Verdienst) sei, dem Vergebung der Sünden gebühre. So wird dem Spätern (dem Glauben), das zum Siegel dient, beigelegt, was eigentlich dem Frühern, als dem wirkenden Mittel zukommt.„

3) Die schlechthinige Abhängigkeit von Gott und ihm allein konnte weit weniger als das lutherische Gerechtwerden durch Glauben die Form eines Principialsatzes annehmen; ist nicht ein Dogma neben andern, nur dass man das Hauptgewicht auf dasselbe legen würde; ist vielmehr das geschärfteste religiöse Gefühl und Bewusstsein selbst und wird darum als alles durchdringende Seele überall sein und wirken in der ganzen Dogmatik, welcher dadurch der deterministische Typus aufgedrückt wird. Wirklich sagen später noch die Dogmatiker, rechte oder unrechte Lehre

in allen Dogmen hänge ab von rechter oder unrechter Auffassung der göttlichen Allwirksamkeit. Am stärksten zeigt sich diess in dem vor der Cosmologie und Anthropologie hingestellten *locus de decretis dei*, als deren *exsecutio* Welt und Menschheit dann nachfolgen.

4) Dieses konsequente Vordringen bis in ein theologisches Princip gab eine gewisse Ueberlegenheit für die Polemik wider die Lutheraner, welche alle Prämissen eigentlich zugebend dennoch vor der Folgerung sich scheuten. Diess hat man etwa neuerdings das Vorherrschen des Verstandes genannt, ehedem als zu starken Gebrauch des vernünftigen Denkens verdächtigt.

III. Die Religion als unbedingtes Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott ist unstreitig in der Bibel überall gegeben, keineswegs ein fremdher Eingeschobenes; allerdings aber ist dieses Element der spekulativ-theologische Grund, auf welchem die anthropologischen Sätze wider den Pelagianismus erst ruhen.

1) Wenn schroffes Lutherthum (HAHN a. a. O.) der Zwinglischen Lehre dualistisch gefärbten Pantheismus einer humanistischen Spekulation unterschiebt: so ist am einfachsten zu erwiedern, was denn wohl bei ähnlichem Verfahren dem Lutherthum unterschoben würde. Die Antwort ist nachzusehen bei MÖHLER, Symbolik 3te Aufl. S. 248. f., wo mit gleichmässiger Begründung ZWINGLI ein idealistischer Pantheismus zugeschoben wird und Luthern eine manichäisch gnostische Weltansicht. Warum? weil jeder Reformator gewisse im Christenthum gegebene Elemente stärker hervorgehoben hat, als es der semipelagianische Katholicismus zu thun pflegt. Ebenso hat jeder Reformator eine dem andern auch angehörige Wahrheit stärker hervorgehoben als dieser.

2) Der katholischen Werkheiligkeit gegenüber musste das Sündhaftsein der Menschen hervorgehoben werden; der Kreaturverherrlichung gegenüber Gott als das allein Heil gebende Princip zu seiner Ehre gebracht werden. Dort genügte wesentlich das Unfreisein der gefallenen Menschen zum Guten, urgirte Erbsünde; hier aber musste weiter gegangen und was Luther nicht so angelegentlich festhielt, das Unfreisein und Unvermögen der Kreatur schon als solcher gelehrt werden; denn wie

sollte der Gefallene seine oder Anderer Seligkeit bewirken helfen und verdienen als ihm anzurechnendes Verdienst, da er schon überhaupt als Kreatur nichts thun noch erreichen kann, was im Weltplan nicht festgestellt wäre?

3) Die reformirte Grundanschauung schlechthiniger Abhängigkeit alles Kreatürlichen im Stand der Natur wie der Gnade, also die *efficacia* sowohl der allgemeinen *providentia* als der speziellen *praedestinatio*, ist so völlig biblisch als nur immer die Rechtfertigung aus Glauben; man hat also kein Recht, seine Entstehung hinter dem Nähern bei Lollharden, Begharden, Brüdern und Schwestern des freien Geistes zu suchen, mit welchen die reformirte Confession nur insoweit zusammen trifft, als auch diese das biblische Abhängigkeitsgefühl aufgenommen aber freilich mit heterogenen Spekulationen vermischt hatten. Sagt doch ZWINGLI selbst 1. 187. "Gottes erwählender Entschluss ist nicht durch irgend ein Geschöpf veranlasst, er braucht nicht erst Thatsachen abzuwarten, bestimmt vielmehr Alles mit Freiheit, unabhängig von unsrer Anordnung oder Bestimmung. 188. Einst gefiel mir des Thomas Aq. Lehre von der Vorherbestimmung, dass Gott alles sehend unser Loos erst bestimme, wann er gesehen, wie wir beschaffen sein werden. Seit ich aber die Schule verliess und der reinen Lehre der göttlichen Schriften anhing, missfiel mir diese Meinung höchlich. Denn sie nimmt an, Gottes Bestimmung richte sich nach unserm Entschluss, wann er ihn vorausgesehen. So gefährdet man Gottes Herrlichkeit; wir würden aus uns selbst etwas, noch ehe Gott über uns verfügte. Wir sind mit Paulus der Meinung, dass die Vorherbestimmung ein freier Entschluss Gottes ist ohne alle Rücksicht (d. h. Abhängigsein) auf unser Gut- und Böshandeln."

§. 9. Dass das Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit alles Kreatürlichen von Gott das eigentliche Materialprincip der reformirten Confession sei, ist zu erweisen zunächst aus den ihr eigenthümlichen Lehren.

I. Schon das Verhältniss der Menschen zu Gott im Allgemeinen wird als schlechthinige Abhängigkeit aufgefasst und jede Bedingtheit Gottes durch Kreaturen verneint.

1) Absichtlich wollen wir hier einem Lutherischen Polemiker folgen. Buddeus «Grundsätze der polem. Theologie. Ins Deutsche übersetzt mit einer Vorrede von Walch. Jena 1750,» wo Cap. 5. S. 97. f. die reformirten Lehrsätze bestritten werden, und zwar geziemender Weise die orthodoxe, zu Dordrecht bestätigte Lehre. Verdenken dürfen wirs dem Lutherischen Autor nicht, wenn er freilich meint, die «Schuld der Trennung liege ja nicht an den Lutheranern, sondern an Zwinglio und seinen Anhängern.»

2) «Grund der Trennung sei, dass die Reformirten die allgemeine Gnade Gottes leugnen, nach welcher er ernstlich gewollt, dass alle Menschen selig werden; hingegen eine partikulare Gnade lehren nur für die einen Menschen, was doch Gott weniger verherrliche, ja eine Art Grausamkeit nicht ganz von ihm abwenden lasse.» — Die Reformirten hatten darauf die Antwort, Gott habe nichts gewollt, als was wirklich herauskomme; werden nur die Einen selig, so müsse Gott auch nur das gewollt haben, sonst sei er nicht Gott und Ursache aller Ursachen.

3) «Unrichtig werde demgemäss geläugnet, dass Christus die Sünden aller Welt gesühnt und für Alle genug gethan; wobei wieder seine Liebe minder verherrlicht werde als bei der lutherischen Ansicht.» — Allerdings nach reformirter Lehre kann Christi Tod keine einzige Seele selig machen, als die im ewigen Rathschluss schon selig zu werden, und zwar durch diesen Tod selig zu werden bestimmt ist. Auch die Absicht dieses Todes kann nicht über die Urabsicht Gottes hinausschiessen.

4) «Darum gäben die Reformirten die Unterscheidung der *voluntas antecedens* und *consequens* in Gott nicht zu, da man doch nur mittelst dieser Unterscheidung die Stellen: «Gott will dass Alle selig werden,» und die andern: «er will, dass die Glaubenden selig werden, die Andern aber nicht» — vereinigen könne. — Hingegen sei die reformirte Unterscheidung der *voluntas signi et beneplaciti* nichtig, wie auch die verwandte der *voluntas praecipiens et decernens.*» Davon unten.

5) «Unrichtig sei ferner, dass sie neben den unbedingten Rathschlüssen nicht auch bedingte zugäben; namentlich dass sie die Vorsehung nicht durch's Vorhersehen, *praevisio*, bedingt den-

ken, da sogar der Mensch doch vorher überlege, was er thun will. Der Satz: Gott könne nicht anders handeln, als wie er einmal beschlossen, beschränke seine Allmacht, lasse keine zufälligen Begegnisse zu, hebe alle Freiheit des Menschen auf und führe zu einer absolut unvermeidlichen Nothwendigkeit.„ — Die Antwort war immer, wer Zufälliges begegnen lasse, Aenderung in sein Handeln aufnehme u. s. w. könne nicht Gott sein, solche Prädikate seien Gottes Ehre zuwider.

6) «Aus diesem Determinismus, der den Rathschluss der Beseligung unbedingt denke, nicht bedingt durchs Vorhersehen des Glaubens oder Unglaubens, folge, dass Gott der Urheber der Sünde sei.„ Diess gab man nie ohne weiters zu, obwohl Gott irgendwie auch die Sünde in den Weltplan gesetzt, also angeordnet habe; denn die Welt könne ihm nicht anders gerathen und ausgefallen sein, als er mit absolutem Willen gewollt, wie schon Zwingli sagt.

7) «Ebenso wenn die Gnade den Erwählten unwiderstehlich ergreife, Verworfene aber nicht von ihr ergriffen werden; so wäre es ungerecht, diese zu bestrafen. Ebenso falsch sei die Behauptung, der einmal recht aufgenommene Glaube könne nicht wieder gänzlich verloren gehen.„ Davon unten.

8) «Rathsamer sei es darum, von der Erde zum Himmel (d. h. von anthropologischen Sätzen als ersten zu den theologischen) fortzuschreiten, als umgekehrt. Erst solle man sehen, in was Ordnung Gott hienieden selig mache und dann erst folgern, dass er diese Ordnung ewig so gewollt. Falsch sei es endlich, von unbedingten Rathschlüssen auszugehen und dann alle Mittel und Ordnungen der Gnade nur aus dem Rathschluss abzuleiten und so alles vor dem Sündenfall schon oder gleich nachher festgestellt zu denken.„

II. Auch in der Christologie und der ihr gemässen Sacramentslehre zeigt sich bei den Reformirten dasselbe Grundstreben die schlechthinige Abhängigkeit von Gott allein festzuhalten und keinen Theil des Heils auf Kreatürliches abzustellen, das ja nur von Gott so verordnet und mit dieser Wirkung betraut sein kann. Buddeus fährt fort:

1) «Wer die *communicatio idiomatum* läugne, könne keinen

rechten Begriff von der Vereinigung beider Naturen in Christo haben, auch seiner menschlichen Natur sei vermöge der *unio personalis* alle göttliche Majestät und unendlichen Gaben mitgetheilt, in Ansehung des Besitzes *(potentia)* alle; — in Ansehung des Gebrauchs *(actu)* nur die sogenannten wirksamen, als: Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart u. s. w., so dass er auch nach seiner menschlichen Natur allgegenwärtig sei.„

2) „Besonders im h. Abendmahl sei diese gegenwärtig; denn zugeben, Fleisch und Blut seien da, aber nur für den Glauben, sei ein Wortspiel (das sagt schon ZWINGLI!). Wer die Sacramente nur für Zeichen halte, habe einen unwürdigen Begriff und sollte konsequent nicht gegen die Wiedertäufer sein.„

III. Ob die confessionelle Verschiedenheit fundamental sei, die Union also unstatthaft, ward lutherischer Seits oft bejaht, reformirter Seits mit seltenen Ausnahmen verneint; auch sonst das gewöhnliche Verfahren; wo ein engerer und ein weiterer Standpunkt zusammenstossen.

1) BUDDEUS meint, der Unterschied beider Confessionen betreffe Grundartikel, daher sei eine kirchliche Union nicht möglich; bis die Reformirten ihre Irrthümer fahren liessen, d. h. Union sei nie möglich, sondern die Reformirten müssten Proselyten des Lutherthums werden.

2) Dieselbe Ansicht verfocht ein Lutheraner wider PICTET. S. dessen *concordia et discordia inter Reformatos et Aug. conf. fratres,* während PICTET meint, da die Differenz nicht fundamental sei, so könne man sich brüderlich vereinigen, ohne von seinen Ueberzeugungen zu weichen. Merkwürdig ist diese Geneigtheit zur Zulassung von Lutheranern ohne Streben ihr Gewissen zu drängen auf einer Synode zu *Charenton* 1631 durchgedrungen in dem Beschluss (*Dallaeus apol. eccles. ref.* 175): *Synodo placuit, quando Augustanae confessionis Ecclesiae cum ceteris Reformatis de verae religionis principiis fundamentalibusque capitibus consentiunt, et cultu utuntur puro, et ab omni idololatria et superstitione immuni — — et cum nostris, communicare cupiant, eos liceat absque praevia abjuratione ad s. mensam participandam, ad matrimonia cum nostrae confessionis personis contrahenda et ad parvulos ad baptismum offerendos admittere.*

IV. Auch reformirte Polemiker erkennen die Grundbesonderheit der reformirten Kirche im Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit von Gott. STAPFER, *institutiones theologiae polem. Tom. V. Tig.* 1756. handelt Cap. XX. *de consensu et dissensu protestantium.* Er sagt:

1) Der Haupt- und Grundstreit betreffe das *particulare praedestinationis et reprobationis decretum.* Der Begriff des *decretum* gehe auf die Wahrheit zurück, dass wo Gott handle, beschliesse, er ganz sei mit allen seinen Eigenschaften und ihrer würdig verfahre, nicht aber sei das *decretum* wie BUDDEUS klage, das Verhängniss der Heiden. Es recht zu erkennen sei schwer, man müsste Gott ganz kennen und den Nexus des Weltalls; daher könne man es nur unvollkommen erkennen, und aus dieser Schwierigkeit erwachse der Streit.

2) Ebenso schwierig sei es, die Art der Abhängigkeit des Menschen von Gott zu bestimmen, sowol im Natur- als Gnadenstand; denn alle Religion ruhe in der Abhängigkeit von Gott, und je nach der verschiedenen Art, diese aufzufassen, entständen andere Glaubenslehren und die vorzüglichsten Controversen der Theologie.

3) Die Hauptschwierigkeit betreffe die *creaturae liberae,* die von Gott regiert doch frei sein sollen. Beides völlig auszugleichen, sei fast unmöglich, Vieles bleibe dunkel, daher bilde man sich abweichende Vorstellungen; entweder so dass die Kreatur in ihrem Handeln ganz oder doch zum Theil von Gott unabhängig sei, oder so dass Gott Alles in Allem wirke.

4) Endlich werde bei Ertheilung der Gnade den äussern Hülfsmitteln mehr oder weniger Wirksamkeit zugeschrieben. Die göttliche Wirksamkeit sei unmittelbar, oder mittelbar wie bei Predigt und Sacramenten; diesen schreibe man mehr oder minder Kraft zu, die Papisten eine fast ganz magische, so dass der physische Gebrauch die übernatürlichen Wirkungen haben müsse, die Zeichen in diese selbst verwandelt werden; die Protestanten nie so weit gehend, seien nun ungleich im Messen der Kraft der Sacramente.

V. Im Zusammenhang mit der strengsten Auffassung des Abhängigkeitsverhältnisses entstehen die besondern Lehren der reformirten Kirche.

1) Stapfer, alles von verschiedener Auffassung des Verhältnisses der *libertas* und *dependentia* ableitend, fährt fort: Obgleich zuerst der Abendmahlsstreit losgebrochen, sei doch die Grundfrage, ob in Gott sei *voluntas generalis et antecedens salvandi omnes, non absoluta nec certissimi et immutabilis eventus, sed conditionata et ordinata sub fidei conditione perseverantiaeque finalis ab hominibus praestandae.* Ja, sagen die Lutheraner, nein, die Reformirten; sondern Gott sei von nichts ausser sich abhängig und bedingt, er bestimme Ausgang, Mittel und Wege, und Bedingungen, so dass kein kreatürliches Thun darauf Einfluss habe; nur sei es so zu denken, dass der Freiheit und Verantwortlichkeit der Kreatur nicht Eintrag geschehe; die Bedingungen, wie z. B. der Glaube, seien selbst Geschenk und Wirkung des *decretum absolutum*, daher die Reformirten ihre Dogmatik eröffnen mit Betrachtung der *decreta*, nachher zur *exsecutio*, zu den Mitteln fortschreiten, die Lutheraner umgekehrt beginnen mit diesen, mehr anthropologisch.

2) Die Frage: *An decretum divinae electionis factum sit ex praevisa hominis fide perseverantiaque, quae decreti sit causa impulsiva, sive conditio antecedens*, müssten darum die Reformirten verneinen. *An deus certos homines in peccato voluerit relinquere, nec ad salutem illorum misereri, nec fidei cet. participes facere, hosque sua culpa miseros perdere*, müssten sie bejahen und die *reprobatio* auch eine *praedestinatio* nennen.

3) *An salutis per mediatorem impetratio*, die natürlich gleichweit reichen müsse wie die *praedestinatio*, *omnibus ac singulis hominibus redimendis data sit, adeo ut illius interventu deo patri jus (!) omnes salvandi acquisitum sit;* ob Christus mit der Intention, für Alle und Jeden gleich genug zu thun, gestorben sei, aber unter der Bedingung des Glaubens, müsse man verneinen, obwohl er für alle Gattungen von Sündern gestorben und Allen angeboten werde (weil man nicht wissen könne, wer die Erwählten seien).

4) Da bei der Lutherischen Ansicht Allen die *gratia conversionis* gegeben sein müsste, damit die Bedingung nun geleistet werde oder nicht: so fragt sich, *an gratia convertens in convertendis ita efficax sit, ut non possit homo resistere ultimo*, obwohl

er frei bleibt und nicht mit Zwang behandelt wird. Die Reformirten müssen diese *efficacia gratiae* bei den im Rathschluss Erwählten bejahen, denn Gottes Rath kann nicht unerfüllt bleiben.

5) Ebenso kann einem *efficaciter vocatus, credens et regenitus* die *gratia* nicht wieder *totaliter deficere*, sonst würde Gottes Rathschluss, der diesen beseligen will, unerfüllt bleiben können.

6) Daraus folge auch die reformirte Abendmahlslehre: Christi Leib und Blut ist nicht eingeschlossen im Abendmahl, da es als kreatürlich in sich selbst kein Heil trägt, also entbehrlich ist *ore corporis* werde Christus nicht genossen, sondern *ore fidei*, da Speise und Organ einander gleichartig sein müssen; dem Leibe Christi sei keine göttliche Eigenschaft durch die Verklärung mitgetheilt, er sei also nicht allgegenwärtig.

7) Die Taufe auch habe keine Kraft als Handlung, Glauben mitzutheilen, also keine *necessitas absoluta* oder *medii, sine quo non*, sondern *necessitas hypothetica, quae obligat vi praecepti divini, ut contemtus solum damnet.* Nothtaufe sei unnütz und wider die Einsetzung. Der Exorcismus sei abzuschaffen. Das Brodbrechen sei zu beobachten, weil Christus es so eingesetzt.

8) Zusammenfassend schliesst Stapfer: die Verschiedenheit sei eigentlich, *an praedestinatio ad dei intellectum, num vero ad ejus voluntatem referenda sit;* die Reformirten letzeres behauptend schlössen den *intellectus* nicht aus von der *voluntas*, so wenig als irgend eine andere Eigenschaft. Auch geben sie kein Früher oder Später in Gott zu, keine *voluntas antecedens*, Alle selig zu machen, und *consequens* (nach dem Fall), bedingt zu retten, wer glauben würde. Die Differenz sei keine fundamentale, nur theoretisch, nicht praktisch, die Frömmigkeit nicht davon abhängig.

9) Dass die Besonderheit also von schlechthiniger Abhängigkeit alles Kreatürlichen ausgeht, kann nicht bestritten werden. Davon geht aus die niedrigere Stellung alles äussern Thuns und Geschehens, das nur zur *exsecutio decreti* gehören, nie etwas Beschlossenes ändern kann; darum werden sowol die Sacramente sammt der Kirche überhaupt, als auch das Erscheinen Christi sammt seinem Tode dem *decretum*, als mit darin begriffene Anordnung von Mitteln zur Ausführung, schlechthin untergeordnet und Gottes Rathschluss nicht von diesen abhängig gedacht. Eben

weil Gottes Heilsrathschluss nie gebunden ist, noch abhängig von historischen Erscheinungen und Handlungen; so können Heiden selig geworden sein; denn die reformirte Confession setzt den Hauptnachdruck auf: *ubi spiritus dei, ibi ecclesia.*

10) Wenn nirgends ein formelles Princip möglich ist, ohne dass ein materielles darüber stände und uns zur Anerkennung des erstern vermag, die lutherische Schriftautorität also wesentlich vom Glaubensprincip bestimmt ward: so wird endlich auch das reformirte Materialprincip schlechthiniger Abhängigkeit einzig von Gott der einzige Grundsatz sein, den man selbst über die Bibel zu stellen wagt. Diess hat sich kund gegeben im Dogma von der Schrift, wo deren Auslegung, ja Anerkennung unter die *analogia fidei et charitatis* gestellt wird. Z. B. BUCAN 43. *Quaenam nota est vera et ἀφευδὴς, per quam homines sane, doctrinam agnoscant esse veri dei doctrinam? Quod quae doctrina nos unius et solius dei gloriam in solidum et ubique quaerere et illi adhaerere docet, illa procul dubio veri dei doctrina est. Sed tamen soli renati in ea ut solitari et dei doctrina cordis sui πληροφορίᾳ acquiescunt*, d. h. also die vom Materialprincip Durchdrungenen allein können das Formale würdigen und anerkennen.

§. 10. Dieses Materialprincip der reformirten Kirche lässt sich auch nachweisen aus den innern Streitigkeiten in der reformirten Kirche in Vergleich mit den ganz andern Streitigkeiten innerhalb der Lutherischen Kirche, die ebenso mit dem lutherischen Materialprincip der Glaubensrechtfertigung zusammen hängen.

I. Die anabaptistischen Gährungen sind überwiegend im Zusammenhang mit dem reformirten, oder doch mit ältern, verwandten Ansichten des lutherschen Protestantismus entstanden, als eine nicht zwar konsequentere, aber missverständliche Ausbeutung des Princips schlechthiniger Abhängigkeit einzig von Gott; indem die *media salutis*, weil den Rathschluss nicht bestimmend oder zu ändern vermögend, als ganz unnütz angesehen und damit die ganze Organisation der sichtbaren Societät verworfen werden wollte. Man missverstand, dass das *decretum absolutum* darum

doch ein *ordinatum* sei und die Mittel der Ausführung selbst mit beschlossen seien.

1) Um die anabaptistische Richtung, die freilich mehr phantastisch als verständig sich selbst nicht recht verstand, zu würdigen, muss man das Vorurtheil aufgeben, als sei die Verwerfung der Kindertaufe, somit das Wiedertaufen auch schon getaufter Kinder in reifern Jahren, die innerste Eigenthümlichkeit. Gerade so wie man getäuscht würde, wenn darum, weil die Reformirten mit den Lutheranern zuerst in Abendmahlsstreit geriethen, das Fundament der ganzen Verschiedenheit beider vom Abendmahl aus wollte abgeleitet werden. Jene Wiedertaufe ist nur die am meisten ins Auge fallende Folge viel tiefer liegender besonderer Richtung. STAPFER, Pol. V. 1. f. ihr Name sei *ab aliquo capite doctrinae* her, das ihnen als Absonderungsmittel willkommen war.

2) Sogar das spätere Umschlagen eines Extrems ins gegenüberliegende darf uns nicht irre machen. Diese Verwerfung der Kindertaufe war zuerst nur die auffallendste Consequenz einer missverstandenen aber wesentlich auch deterministischen Richtung, wie sich diese als Lebenspuls der reformirten Kirche herausstellte und im schlechthin nur von Gott abhängen sein positives Princip fand. Magisches an Ceremonien musste beseitigt werden; sollen sie nur Zeichen und Siegel oder Pfand sein von einer hoch über ihnen begründeten, auch ohne sie vorgehenden Gnadenwirkung: so konnte die Kindertaufe unnütz und abergläubig scheinen, weil sie einer magischen Taufvorstellung Anhalt geben, und aus ihr entstanden sein kann. Später schlug der Anabaptismus fast ins Entgegengesetzte um, wenn mehr aus Hochstellung der äussern Taufhandlung diese den Kindern versagt wurde.

3) ZWINGLI schon sah die sonderbare Mischung heterogener Elemente im Anabaptismus 2. S. 298: «Jetzt wollen sie den Buchstaben unverstanden haben und unausgelegt, jetzt wollen sie ihn gar nicht haben.« Die spätere Form durch Menno Simonis, geb. 1505 † 1561, ist Sieg der buchstäbelnden Richtung über die einseitig ideale: Keine Kindertaufe aus Furcht die h. Handlung herabzuwürdigen und weil buchstäblich die Schrift keine kennt; kein Eid, Soldatenstand.

4) Im ursprünglichen Anabaptismus herrscht vor das Verwerfen aller äussern Heilsmittel und Kirchenorganisation aus starr abstrakter Vorstellung vom *decretum absolutum*, wenn schon in Form nicht wie bei den Quäkern einfachen Verstandes, sondern schwärmerischen Gefühls. Darum hängt, möchten wirs gleich anders wünschen, diese Sekte zusammen mit der reformirt gewordenen Richtung, wie ZWINGLI selbst wohl sah, IV. 66. *Qui tametsi a nobis abierint, quia ex nostris non erant — —. Obrepit illa Catabaptistarum lues isthic potissimum, ubi sincera Christi doctrina oriri coepit, quo facilius videas, o rex, a malo daemone immitti, ut in herba salutare semen exstinguat.*„ Besonders durch die deterministische Richtung des Protestantismus als neben ihr laufende Karrikatur veranlasst, hing der Anabaptismus mit der nachher den Determinismus aufgebenden lutherischen Confession weniger direct zusammen, zunächst durch den selbst eigentlich reformirt strebenden und handelnden Karlstadt; innerlicher freilich durch den antinomistischen Anlauf des Lutherthums.

5) Als Karrikatur durch die Reformation geweckt, war der Anabaptismus ein Gemenge verschiedenartiger Richtungen. HOORNBECK, l. l. 348: *Quemadmodum cum exortu solis videmus non fruges solum herbasque salutiferas, sed etiam zizania hinc inde succrescere: ita cum Reformatione nonnulla alicubi enata fuerunt haeresium sectarumque mala nomina. Inter illa Anabaptismus — varium hominum genus, generatim Enthusiastae, Anabaptistae, Mennonitae appellati a majore aut vulgatiori eorum parte.* — Ebenso nennt sie STAPFER, Polem. V. pag. 1 f. *Reformationis tamquam abortus.*

6) Dieses Conglomerat verschiedenartiger Schwärmereien ist schwer auf Einen Lehrbegriff zurückzuführen, da, was sie selbst später der Art versuchten, nicht mehr dem ursprünglichen Anabaptismus angehört. So führen die Polemiker die anabaptistischen Lehrbestimmungen auf, ohne dass ein innerer Zusammenhang Aller, wenn auch nur im Gefühl, nachweislich wäre. Was HOORNBECK, pag. 398 f. aufzählt, kann nimmer Bestandtheile Eines Lehrbegriffs nicht ganz verworrener Köpfe gebildet haben. Ordentlicher, gesichteter ist die Darstellung von STAPFER, obgleich er nicht ganz in die Wurzel hineindringt: Es sei ein die Re-

formation für ungenügend haltendes Extrem, das die Freiheit ganz, auch als politische und natürliche herstellen wolle, darum *omnem ordinem ecclesiasticum, magistratum quoque civilem* aufhebe, einen Weltzustand verwirklichen möchte, wo lauter Gläubige, mit Ausschluss der übrigen Menschen, glücklich seien und Niemandem unterworfen. Princip und Protonpseudos sei somit die Donatistische Idee, *dari perfectum ecclesiae in his terris statum, communionemque sanctorum peccatis expertem.* Sofern nur Sünde als Grund kirchlichen und bürgerlichen Regimentes galt, fällt mit der Sünde die Nothwendigkeit solchen Regimentes dahin. Nimmt man einmal nur die negative Idee vom Staat und aller socialen Organisation auf: so folgt allerdings, dass bei vermeintlich errungener Vollkommenheit Staat und sociale Organisationen als nicht mehr nöthige Zuchtmeister wegfallen müssten. Auch der Lehrstand und alle *Media salutis* seien laut Ephes. IV. 13. nur bestimmt, Alle vollkommen zu machen, das sei nun in der anabaptistischen Gemeinde erreicht, also falle jenes weg; strenge Excommunication reiche vollkommen hin. Sogar die h. Schrift halten sie nicht sonderlich hoch, weil sie, durch innerliche Offenbarung geleitet, das äussere Wort entbehren können. Wegfallen müsse der Eid, weil er nur nöthig sei, so lange die Sünde der Unzuverlässigkeit daure, die in der vollkommnen Kirche aufgehört habe. Der Soldatenstand, als äussere Gewalt übend, falle nun ebenfalls weg. Die Kindertaufe ist verwerflich, denn Taufe ist das Zeichen der Einweihung in die wahre Kirche und des Bekenntnisses; da nur Vollkommene eintreten, so ist Kindertaufe nichtig. Theoretische Dogmenbestimmung ist ihnen übrigens Nebensache, wenn nur Wiedergeburt da ist und heiliger Wandel. Darum viel dogmatische Unbestimmtheit, Widersprüche, bald semipelagianisches, bald streng augustinisches; ja es scheine in Vielem ein *Socinianismus indoctus.* Allerdings, sofern auch der geschichtlich äusserliche Erlöser als solcher überflüssig würde, könnte ein socinianischer Gottesgesandter genügen.

7) Das Wesen des Anabaptismus ist also eine gefühlig schwärmerische Auffassung des protestantischen Princips allein Heil bringender Gnade Gottes, welche rein innerlich ohne geordnete *media* wirke; eine missverständliche Ueberbietung

namentlich der Richtung, welche sich als die reformirte befestigt hat.

II. Auch die Antitrinitarier, als Gotteslästerer verfolgt, endlich im Socinianismus sich sammelnd, sind näher der reformirten Reformation zur Seite aufgetaucht, über dieselbe mehr verstandesmässig hinausgegangen, in der Opposition wider Paganismus bis in ebionitisches Judenchristenthum zurückgehend. Diess ist die Reformation, welche ohne das specifisch-christlich Religiöse aufzunehmen von der blossen humanistischen Aufklärung versucht werden konnte und mehr nur zufällig mit vielerlei christlichen Ideen nicht eben im Widerspruch sich findend die allgemeine Gottesidee, Christum als göttlichen Gesandten, der Wunder thun konnte, mit Hervorhebung der Moral anerkannt hat. Der Hauptirrthum ist die Herabsetzung des Christenthums zu einer blossen Gesetzesreligion, der Hauptmangel die Unkenntniss des Erlösungsprincips, also eine bis in Judaismus sich verirrende Protestation gegen alles Paganistische.

III. Ganz entschieden sind die arminianischen Streitigkeiten nur aus und in der reformirten Kirche entstanden und die arminianische Richtung ist gerade so eine missverständliche Reaction wider das Princip schlechthiniger Abhängigkeit vom *decretum absolutum*, wie in der Lutherischen Kirche der Pietismus die Reaction ist gegen das Princip der Rechtfertigung einzig durch Glauben.

1) Die Arminianer oder Remonstranten reagiren gegen die aus schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl und der Erfahrung, dass nicht Alle im Glauben sterben, gefolgerte Lehre vom *decretum absolutum particulare* und treffen darin eigentlich mit der Lutherischen Lehre zusammen. Opposition gegen die scharfe Prädestination gab es, ehe ARMINIUS, Schüler Beza's und des Danäus 1604 den Streit anfing, der, ein Jahr nach seinem Tode, die Remonstranz 1610 hervorbrachte, welche 1617 erneuert ward. Gegen MÖHLER a. a. O. S. 638 ist zu erinnern, dass Armin lange vor dem öffentlichen Auftreten schon ähnlich dachte. HOORNBECK pag. 472 giebt ihre Lehren so an, dass an der Spitze steht, der obige Rathschluss ruhe auf Vorhersehen des Glaubens oder Unglaubens, Christus sei für Alle gestorben als Genugthu-

ung, eine *gratia communis* sei Allen angeboten, und von ihnen hänge es ab, ob sie glauben oder nicht. Der Glaubende könne wieder abfallen u. s. w. Dabei bemerkt er ganz richtig p. 467: Anfangs hätten sie nur gelehrt, *electionem a deo factam esse ex praevisa fide;* später aber socinianische Elemente aufgenommen.

2) Trefflich ist wieder die Darstellung bei STÄPFER, Polem. IV. pag. 525 f.: „Schon 1591 schrieb ARMINIUS an seinen Lehrer Grynäus: *de praedestinatione, peccato originis, libero arbitrio multae et magnae sunt concertationes, ex quibus ipse me extricare nondum possum.* Als Professor in Leyden lehrte er, die Prädestination führe *fatum Stoicum* ein und *Manichaeismum, libertatis excidium, necessitatis asylum, desperationem*, hemme Ermahnung und Gebet und hebe das Streben nach Frömmigkeit und guten Werken auf. — Seine Anhänger, von EPISCOPIUS geführt, überreichten den holländischen Ständen die Remonstranz, in der sie ausser gegenseitiger Duldung verlangten 5 Artikel (vergl. Baumg. Crus. a. a. O. 372) lehren zu dürfen, wogegen eine Contraremonstranz aufgesetzt und die Synode zu Dordrecht 1618—1619 gehalten wurde. — In den 5 Artikeln seien sie nicht ganz herausgerückt, in Wahrheit sei es ein pelagianisches Element, da sie Gottes *immutabile decretum* nicht mit der *libertas hominis* zu vereinigen wüssten und das *liberum arbitrium* durch die Sünde nicht gänzlich *exstinctum* hielten; auch der Lutheraner BUDDEUS werfe ihnen vor, *naturae viribus plus quam decet tribuunt.* — Das geben sie, obgleich Glaube und Annahme des Guten Gott zusprechend, dennoch kund, wenn sie diese Gnade nicht für *irresistibilis* hielten; denn dadurch werde nun Gottes Wille *aliquo modo* vom Willen der Creatur abhängig; es gäbe *conditiones a decreto independentes*, so dass Gott nicht von sich selbst, sondern von etwas ausser ihm abhinge, nur *decretum conditionatum* fasse und nur als *praesciens* es fassen könne. So müssten sie das *decretum salvandi* als *generale* nehmen und lehren, *de personis nihil absolute decrevisse*, sondern nur überhaupt, alle Glaubenden zu beseligen, alle Andern nicht; müssten sagen, absolute Decrete gebe es nur für irrationale Dinge; für sittlich vernünftige Creaturen gebe es nur *hypothetice decreta.* Da nun einer allgemeinen Heilsabsicht Gottes auch die Ausführung entspre-

chen müsste, so folge ihnen aus *praedestinatio universalis* auch *redemtio universalis*. Christus habe für Alle sterben wollen, es komme Allen zu gut, welche die Bedingung leisten, aber so *ut Christus salvator sit tantum merito, non autem efficacia.* Sie leiten unsern Hang zur Sünde nicht von Adams Fall her, sondern aus seitheriger Gewohnheit, stellen darum statt der *fides* eine *obedientia evangelica* hin. Das Abendmahl sei ihnen nur Erinnerung, nicht Bestätigung und Pfand der Gnade in Christo.

3) Der Arminianismus ist also eine temperirte Orthodoxie mit Scheu vor offener Consequenz der reformirten Prämissen, darum in schwächerer Zeit später fast kirchlich geworden in einzelnen reformirten Gegenden; dennoch nicht lutherisch, da sie die Erbsündenohnmacht nicht recht anerkennen, die Sacramente und historische Kirche noch niedriger stellen, ja zum Socinianismus hinneigen; z. B. wenns nicht beschlossen gewesen wäre, die Sünder durch Christi Tod zu erlösen, so hätte Gott auch ganz anders es thun können; ebenso: wenn Christus, wozu er Freiheit gehabt, nicht so hätte sterben wollen. Offenbar herrscht die antipaganistische reformirte Richtung schlechthiniger Abhängigkeit vor, wird aber der rationalen Creatur gegenüber gemässigt. Die Synode war in ihrem Rechte, das Reformirte streng gegen alle Abschwächung zu halten, wenn gleich sie selbst den Muth nicht hatte, diese volle Strenge auch supralapsarisch zu behaupten und auch hierin den Aeltern treu zu bleiben. Die Bestätigung des scharf reformirten Lehrbegriffs musste freilich auch das Verhältniss zu den Lutheranern wieder gespannter gestalten. *Halesii historia concilii Dordraceni a Moshemio latine* —— Hamburg 1724. §. 1 ff. der Einleitung Mosheims.

IV. Eine ähnliche Reaction versuchte die freiere Denkart der Theologen von Saumur und verbreitete den Universalismus der göttlichen Gnade so, dass die *formula consensus* 1675, um das streng reformirte System zu vertheidigen, freilich vom Standpunkt gleich mechanischer Weltansicht aus, darum ungenügend, entgegen gestellt wurde.

1) Capellus † 1638, Moses Amyraldus † 1664, Dallæus † 1670 waren Männer fast ohne Gleichen in der Theologie ihrer Zeit. Die *Academia Salmuriensis* stand freisinnig der Genfer-

schule entgegen, (wie Helmstädt den Wittenbergern). Unter anderm lehrte sie *universalismum hypotheticum*, ohne zu den Arminianern halten zu wollen, folglich eine *gratia resistibilis*.

2) Wie die *formula concordiae* unter Anderm eine drohende Annäherung an Calvinismus aus der lutherischen Kirche entfernen wollte, so die Dordrechter Synode und die *formula Consensus* eine drohende Annäherung zum Lutherthum aus der reformirten. Beide Kirchen stritten für ihre Grundeigenthümlichkeit. Vergl. *Succincta et solida ac genuina Formulae Consensus conditae — — historia* lateinisch und deutsch. Zürich 1723.

3) Der reformirte Protestantismus geht von der Theologie aus mit verkürzter Anthropologie, das Lutherthum von der Anthropologie aus mit verkürzter Theologie. Dieser Nachweis ist die beste Begründung aufgegebener Union. Auf dem Boden noch mechanischer, Gott und Mensch abstrakt trennender Weltansicht aber giebts darin keine Union; der Katholicismus ist hierin nur die Indifferenz, Unbestimmtheit des nach Bestimmung ringenden, nur der noch unbestimmte Boden, nicht die höhere Einheit. Dass er Göttliches und Menschliches habe, ohne das eine, oder beide zu verkürzen, ist eine neuere ideale Auffassung, ist nicht der historische Katholicismus; MÖHLER war der Apologet von jenem, darum ist schon etwas gewonnen, wenn der wirkliche Katholicismus den edlern idealen nicht, wie früher wohl geschehen wäre, verdammt, sondern *utiliter acceptirt* hat.

§. 11. Die besondere Eigenthümlichkeit des reformirten Protestantismus ergiebt sich also aus der Bekämpfung alles paganistisch angeschauten religiösen Vertrauens, das auf Kreaturen gesetzt wird und Wurzel der katholischen Ausartungen gewesen war. In diesem Streben musste zurückgegangen werden auf das strengste Princip schlechthiniger Abhängigkeit sowol des Heils als des sonstigen Daseins von Gott, was bei zum Theil noch mechanischer Weltansicht jener Zeit in die deterministische Abhängigkeit von Alles bestimmenden göttlichen Rathschlüssen sich ausgedrückt hat. Die reformirte Orthodoxie ist der allein konsequente Lehrbegriff,

welcher aus den gemeinsamen protestantischen Ideen vom völligen Unvermögen des Menschen entstehen muss.

I. Die unbestreitbare Consequenz der reformirten Confession hat die heilsame Folge, dass wer diese nicht völlig theilen kann, nicht mehr durch Halbheit und Inkonsequenz sich heraus helfen darf, sondern was irrig wäre, in den gemeinsamen Grundprämissen des ganzen Protestantismus irgendwo suchen muss. Diese, dem verderbten Katholicismus gegenüber in vollem historischen Rechte, waren mehr in der mechanischen Weltansicht als im frommen Bewusstsein selbst irrig gestaltet.

1) Dass aus den gemeinsamen Prämissen beider protestantischen Kirchen die volle Consequenz zum reformirten Lehrbegriff führen muss, wird von reformirter Seite nachgewiesen (SCHLEIERMACHER. Die Lehre von der Erwählung. Werke zur Theol. 2. S. 393) und von billigen Lutheranern vollständig eingeräumt (BAUMG. CRUS. a. a. O. S. 430).

2) Scheut man die Resultate dieser Consequenz, so hilft kein halbes Stehenbleiben und Ignoriren der weitern Folgerungen; sondern der Fehler müsste dann in den gemeinsamen Prämissen der Protestanten gesucht und diese selbst geläutert werden.

3) Der Geist des Protestantismus, wie BAUMG. CRUS. a. a. O. S. 431 sagt, Geistigkeit, Freiheit, Frömmigkeit ist in seinem Rechte wider die katholische Aeusserlichkeit, Gebundenheit, Kirchlichkeit; wenn auch das Lehrsystem nur eine zeitliche, vom weltlich wissenschaftlichen Bewusstsein der Zeit mit bedingte Form jenes Geistes ist. — Aus dem wenigstens semipelagianischen Sauerteig war in der katholischen Kirche die judaisirende Werkheiligkeit und heidnische Kreaturvergötterung entstanden. Wider diese Verirrungen protestirt die Reformation und will sich aufs reine Urchristenthum gründen, ist darin ein wahrhaft kirchenverbesserndes Streben; wider die Werkheiligkeit geht sie zurück zum freien Glaubenschristenthum, wie Paulus es der jüdischen Werkgerechtigkeit entgegen am schärfsten ausgebildet hatte; wider Kreaturvergötterung geht sie zurück ins strenge schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, sowol fürs Gebiet des allgemeinen Lebens als auch des besondern christlichen Heilslebens, ein Princip, das überall in der Bibel zu finden ist.

II. Die Kirchenspaltung bildete sich auf dem der ganzen Zeit gemeinsamen Hintergrund einer noch vielfach mechanisch abstrakten Weltansicht des Mittelalters; diese vorausgesetzt ist in dem reformirten System das Grundwesen der Religion am vollständigsten in sein Recht eingesetzt worden.

1) Die mechanisch abstrakte Weltansicht, am meisten durch den Johannäischen Lehrbegriff besiegbar, welche namentlich in der Auffassung aller Gegensatzverhältnisse hervortritt, hat Gott und Kreatur nur äusserlich einander gegenüber; zumal vom Sünder ist Gott ganz fern, ihm äusserlich. Fragt man nun: wer wirkt das Heil des Menschen, so antwortet man

a) der Mensch, wenn noch so unterstützt von Gott, pelagianisch ohne Erbsünde; oder

b) Gott allein, wenn gleich in und durch den Menschen es wirkend, augustinisch, volle Erbsünde und Ohnmacht,

c) theils Gott, theils der Mensch, semipelagianisch, halbe Erbsünde und halbe Ohnmacht, synthetischer Synergismus.

2) Da der blosse Pelagianismus zwar Sittlichkeit sucht, aber auf Kosten der Frömmigkeit, so hielt sich im Katholicismus nur der Semipelagianismus, die Wurzel aller werkheiligen und kreaturvergötternden Ausartung. Der Protestantismus hingegen schärfte den augustinischen Standpunkt, lehrt, bei völligem Unvermögen des gefallenen Menschen, ja der Kreatur für sich, das reine Gute zu wollen und Seligkeit zu erringen, könne alles erlösende Heil einzig aus Gottes Gnade kommen.

3) Von diesen gemeinsamen Vordersätzen aus geht das Lutherthum nicht bis zur letzten theologischen Folgerung, ergiebt sich einem diese scheuenden Gefühl; die reformirte Richtung hingegen dringt mit Abweisung dieses Gefühls als eines unberechtigten, bis zu den letzten Consequenzen vor.

4) Werden, was bei menschlichem Unvermögen, schlechthin Gott allein thue, die Einen selig, die Andern nicht, ohne dass die Erstern irgend mit Verdiensten oder Vorzügen schon entgegen kommen: so folgt, dass Gott das Heil nur denen geben will, denen er es wirklich giebt, den Uebergangenen aber es nicht geben will, so dass der Grund dieses schlechthin göttlichen, darum ewigen Willens einzig in Gott selbst liegt, ob wir

ihn entdecken können oder nicht. Somit ist jeder zum Heil oder Verderben speciell prädestinirt, und das kann sich nicht richten nach von Gott bloss vorausgesehenem ungleichem Verhalten der Menschen. Wird nun den zum Heil bestimmten durch diese Hülfsmittel geholfen, durch Busse und Glauben, Christus und seinen Tod u. s. w., so müssten diese helfenden Mittel selbst mit für die Erwählten ewig beschlossen, den Andern aber der Wirksamkeit nach durch ewigen Beschluss versagt sein. Somit ist der ewige Weltplan, die *decreta dei* die unabänderliche Vorherbestimmung alles und jedes Geschehens.

III. Diese allein konsequente und der Weltansicht wegen partikularistisch dualistische Prädestination folgt namentlich aus den allgemein getheilten Prämissen, dass wer im Glauben sterbe, selig wird, wer ohne Glauben, unerlöst stirbt, ohne alle weitere Gnadenanbietung ewig verdammt wird; dass aber wirklich sehr Viele so sterben.

1) Klagt man über die Härte der reformirten Weltanschauung, so ist zu erwiedern, dass diese Härte den Lutheranern und Katholiken ebenfalls gemein ist. Denn auch nach der Lehre dieser beiden Confessionen werden die einen ewig verdammt, die andern selig, und das Weltergebniss ist völlig dasselbe; nur haben die Reformirten allein die Folgerung nicht gescheut, dass dieses Weltergebniss, eben weil es so komme, auch so im Weltplan, im Willen Gottes ewig müsse gewollt sein, indem sonst Gott nicht der leitende, Alles bestimmende Herr, nicht Gott wäre, sondern die höchsten Entscheidungen von den Kreaturen ausgingen und Gott den Weltplan nur hätte festsetzen können, wie er vorausgesehen, dass die Kreaturen ihn gestalten würden. Nach protestantischen Prämissen folgt nicht, Gott habe vorausgesehen, wer glauben würde, sondern wem er selbst den Glauben schenken werde. Auch Luther hatte so gelehrt und darauf berufen sich immer die Reformirten: Pictetus, *brevis syllabus controversiarum. Genev.* 1711. *pag.* 99. *Nullo articulo fundamentali a nobis dissidentes credunt fratres August. conf.* — — *decretum electionis esse ex praevisa fide, quod tamen non creditum ab iis ante Aegidium Hunnium an.* 1580, *fatente Calixto. Decretum praeteritionis quorundam esse ex praevisa incredulitate, quod*

Lutherus nunquam tamen dixit. In der Vertheidigung dieses Buches sagt PICTET 91. *dixeram Lutherum longe duriora protulisse, „sua voluntate deum nos necessario damnabiles facere.“*

2) Der reformirte Lehrbegriff hat also nur den von seinen Gegnern auch gelehrten dualistisch endenden Weltverlauf auf den Willen Gottes zurückgeführt, keineswegs diesen Dualismus und Partikularismus erst erfunden. Dass nur Erlöste in die Seligkeit eingehen, war der gemeinsame Glaube, ebenso war es gemeinsame Voraussetzung, dass die Möglichkeit erlöst zu werden mit dem Tode für immer aufhöre; denn auch das Fegefeuer der Katholiken wagt nicht, unerlöst Sterbenden noch Hoffnungen zu machen, soll vielmehr nur die erlöst Gestorbenen untergeordnete noch nicht abgebüsste zeitliche Strafen abbüssen lassen; zeitliche Strafen, welche eben für Erlöste an die Stelle der erlassenen ewigen Strafen getreten seien.

3) Nur die von allen drei Konfessionen als häretisch abgewiesene Lehre einer endlichen allgemeinen Bekehrung, Wiederbringung und Beseligung Aller, sogar des Teufels, war ein Versuch, den Dualismus zu überwinden. Gerade erst wenn man einsieht, was bei der dualistisch gedachten Weltentwicklung consequenter Weise über die Plane Gottes folgen würde, lässt sich ein wahrer Uebergang zur veredelten ἀποκαταστασις πάντων erwarten, wie denn wirklich nach vergeblichen Versuchen pietistischer Lehrer der reformirte SCHLEIERMACHER ihn anbahnt als die organische Weiterbildung des reformirten Systems. Nie könnte als Fortbildung des reformirten Lehrbegriffs gelten, was dem schlechthinigen Abhängigsein von Gott Eintrag thäte; wohl aber was bei unverkümmerter Abhängigkeit nur Veränderung ist in unsrer Weltansicht, und dahin gehört die Frage, ob Alles dualistisch ende oder Alles mit Einklang.

IV. Da die Gottesidee selbst in allen Confessionen dualistisch bestimmt war, so folgte aus dieser Voraussetzung wieder ganz konsequent der reformirte Lehrbegriff, daher eben er als der konsequente am meisten berufen ist, die kirchlichen Systeme weiter zu fördern.

1) Ein mit dualistischem Gegensatz endendes Weltergebniss, Selige und Verdammte, die nun ewig als Gegensatz fixirt blie-

ben, hängt nothwendig zusammen mit dualistischer Gestaltung der Gottesidee, denn der Weltverlauf ist eine Abbildung, Abschattung Gottes, ist nur da, um Gott kund zu thun.

2) Dieses hell ins Licht gesetzt zu haben, ist ein Verdienst der reformirten Confession, die auch in der Gottesidee nur durchführt, was alle Confessionen, nur minder klar, in sich hatten.

3) Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, Alles was geschieht aus ewigem Willen Gottes ableitend, sieht in der Welt nichts als Darstellung Gottes, wie er ist, *manifestatio gloriae dei*, da nun in Allem, wie Zwingli sagt, Rauhes und Mildes sich zeigt, Unheil und Heil, Böses und Gutes, so kann dieser Gegensatz nur die Darstellung sein von einer zweifachen Seite in Gott, die als Gerechtigkeit (strafende) und Güte (rettende) aufgefasst wird. Trotz aller theoretischen Versicherung der Einfachheit Gottes kommen die Confessionen nicht recht aus der Zweiseitigkeit Gottes heraus, die der Grund ist, warum er sich nach zwei Seiten hin, verdammend und beseligend kund giebt. Das Wohl der Kreaturen ist nicht oberster und unbedingter Zweck, sondern bedingt und beschränkt durch den noch höhern Zweck, Gottes Herrlichkeit kund zu thun. Darum verstumme die Klage über diese zwiespältige Welt; wäre Alles nur gut und selig: so würden wir, wie Zwingli sagt, Gottes Gerechtigkeit gar nicht kennen, da nun ihn zu kennen wie er ist, höchster Zweck sein muss, so ist eben diese Zwiespältigkeit der Welt das vollkommenste, indem sie uns die Liebe wie die Gerechtigkeit kund giebt.

4) Da man in allen Confessionen den Gegensatz der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe nicht wahrhaft aufheben konnte, obgleich das Streben darnach nicht fehlte, wie z. B. Keckerm. 106 sagt: *tanta est dei benignitas, ut nullum malum s. poenam creaturae patiantur, nisi vel justitia id postulet, vel majus inde bonum possit elici:* so musste das Weltergebniss auch ein nicht aufgehobener Gegensatz sein, Verdammte als Manifestation der Gerechtigkeit, Beseligte als Manifestation der Liebe. So bald die Gerechtigkeit der Liebe untergeordnet, d. h. als ein dienendes Moment der Liebe verstanden würde, als Wirkungsweise der vollkommenen Liebe, überall nur ihr dienend, nie den Gegen-

satz zu ihr bildend: so musste auch die Weltentwicklung anders geschaut werden, der Gegensatz von Seligkeit und Verdammniss im letzten Ende gemäss paulinischen Andeutungen aufgehoben erscheinen, folglich nur als Durchgangsgegensatz für die Welt der diesseitigen und jenseitigen Entwicklung seine immerhin ernste Bedeutung haben. Wieder ist es die reformirte Confession, welche diese Fortbildung der Lehre am sichersten anbahnt, wie denn SCHLEIERMACHER, eben von deterministischer Abhängigkeit aus, diese Bahn eröffnet. Hier ist nur zu zeigen, wie das Weltergebniss mit der Gottesvorstellung zusammenhängt und die Reformirten diesen Zusammenhang am schärfsten gelehrt haben.

§. 12. Dass die schlechthinige Abhängigkeit in deterministischer Schärfe das Grundprincip der reformirten Confession sei, ergiebt sich auch daraus, dass die Hauptangriffe theoretischer Art behaupten, es folge aus reformirter Lehre, dass Gott bei wegfallender Freiheit der Kreatur der Urheber auch der Sünde sei; die Reformirten aber diesen Einwurf zwar in seinem unbedingt einfachen Sinn zurückweisen, immer aber auch die Sünde von Gott gewollt und in den Weltplan mit aufgenommen denken, jedoch als geordnet nicht um ihrer selbst willen, sondern als mit endlichem, werdendem Guten nothwendig gegebene Schranke, darum verschwindend, auf die Erlösung hin.

I. Der bedeutendste Einwurf gegen die reformirte Lehre war immer, dass sie Gott zum Urheber des Bösen mache, indem sie die menschliche Willensfreiheit als selbstständig eigene Causalität aufhebe.

1) Katholiken (Möhler) und Lutheraner wie Arminianer erheben diese Beschuldigung. GERHARD, *loci theol. ed. Cotta IV. pag.* 69, führt zum Beweis an: CALVIN, *instit. III. XXIII.* 9.: *ordinatione dei injici reprobis peccandi necessitatem.* BEZA: *deum nihil scire futurum quod non decreverit futurum. Adami lapsus evenit, quod deus ab aeterno futurum praeviderat et decreverat.* PISCATOR: *vi consilii divini aliter fieri non potuisse, quin primi parentes peccarent;* was doch, wie Gerhard einwendet, selbst

Augustin nicht zugebe, der vielmehr lehrt: *non est consequens, ut si deo certus est omnium causarum ordo, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio.* — Gerhard fährt fort pag. 70: *Si praescientia cum praedestinatione modis omnibus est idem, sequetur, ut deus peccata hominum praescit, ita eadem ipsum praedestinare. Recte Augustinus: praedestinatio sine praescientia esse non potest, sed potest esse sine praedestinatione praescientia; praescire enim potest, quae ipse non facit, ut peccata.*

2) Allerdings liegt auf diesem Punkte die Hauptschwierigkeit des reformirten Systems, d. h. einer Confession, die auf schlechthinige Abhängigkeit von Gott sich gründet; indess konnten die Reformirten erwiedern, es sei eben so bedenklich, Eigenschaften Gottes zu lehren, die nicht gleich weit reichen, ein Vorherwissen, das weiter reicht als das Vorherwollen; und haben immer zurückgegeben das eben so grosse Bedenken, eine Welt anzunehmen, deren Causalität nicht überall in Gott ruht; einen Gott, dem die ungeheure Macht des Bösen wider Willen in die Welt hineingerathen, so dass er sie nur vorausgesehen und nur darum in den Weltplan aufgenommen hat; eine Welt, die anders gerathen, als Gott eigentlich gewollt, da doch, wie ZWINGLI sagt, "das sogar unter den Menschen ein Zeichen ihrer Thorheit sei, wenn sie die Werke absolvirt haben und sagen: *non putarem*, es ist schlechter gerathen als ich gewollt.„

II. Die Lösung dieser Schwierigkeit, welche übrigens irgendwie für alle Confessionen vorhanden ist, wurde vom frommen Gefühl als vor Gott vorhanden vorausgesetzt, mehr oder minder glücklich durch Reflexion gesucht, so jedoch, dass zuletzt immer Berufung an ein uns unergründliches Geheimniss eintrat.

1) Schon ZWINGLI verhehlte sich diese Schwierigkeit nicht; was er zu ihrer Lösung in der Schrift *de providentia* versucht hat, wird unbillig von HAHN als eingeschleppter Pantheismus seiner humanistischen Bildung angesehen, da Zwingli wenigstens überzeugt war, es als christliche Wahrheit zu geben und biblisch bestätigt zu finden. Eher kann man mit MÖHLER die Lösung als nicht befriedigend anerkennen. ZWINGLI's Reflexion ist diese: „Gottes Vorsehung ist die ewig unveränderliche Anordnung aller Dinge; nichts liegt ausser ihrem Bereich, alles ist Gottes That,

er allein Ursache von Allem; er wirkt in den Mittelursachen, die für sich keine Ursachen, nur Instrumente, Organe Gottes sind. Er wollte nun einmal im Menschen Geist und Leib einigen, von denen jener zur Gerechtigkeit strebt, dieser zur Materie. So kann der Geist nicht rein bleiben. Warum wird er denn gestraft, wenn er der Uebermacht des Fleisches folgt? weil es gegen das Gesetz ist, und nur in der unters Gesetz gestellten Welt der Unterschied des Guten und Bösen vorhanden ist. Gott aber ist *exlex*, über dem Gesetz, nicht auch in diesem Gegensatz; für ihn ist darum nicht verboten, nicht böse, was für uns böse ist. Gott selbst, da er Leben alles Lebens, Thätigkeit aller Thätigkeiten ist, ist auch der Urheber dessen was für uns Ungerechtigkeit ist, für ihn aber nicht. Warum will er denn Gutes und Böses haben in seiner Welt? weil er sich kund geben will wie er ist, sowol mild als gerecht; Gerechtigkeit aber käme uns gar nicht zum Bewusstsein, ohne das Vorhandensein der Ungerechtigkeit. Wenn er nun Engel und Menschen zu Uebertretern macht, so ist er doch nicht Uebertreter, da er kein Gesetz übertritt; der Mensch aber sündigt, obgleich er dazu getrieben wird, weil er ein Gesetz übertritt. Sollten wir zur Wahrheit und Gerechtigkeit kommen, so musste Lüge und Ungerechtigkeit da sein. Darum schuf er uns die Disposition zur Sünde an, liess uns fallen, damit wir zur Gerechtigkeit kämen. Dieser Weltgang ist also aus Güte und Weisheit so beschlossen worden. Gott zur Rede stellen, dass er uns so gemacht, ist frech und aufrührerisch.„ — So liesse sich das Dasein des Bösen und seiner Strafe allenfalls erklären, wenn beide ein verschwindendes wären; ungenügend aber ist die Erklärung für ein ewig dualistisch bleibendes Weltresultat; ungenügend auch, weil in Gott eine nicht recht aufgehobene Zweiseitigkeit angenommen würde.

2) Ist diese Lehre nur eine Besonderheit Zwinglis? Im wesentlichen hatte Luther sie auch gelehrt, Melanchthon noch im Commentar zum Römerbrief von 1525 auch gesagt, Gott wirke Alles, das Gute wie das Böse, sei Urheber des Davidischen Ehebruchs, und des Verraths des Judas; er erlaube keineswegs bloss den Kreaturen zu handeln, sondern thue eigentlich Alles selbst. Vollständig theilt auch Calvin diese Ansicht,

homo justo dei impulsu agit, quod sibi non licet, — cadit igitur homo, dei providentia sic ordinante. Auch BEZA: *sic autem agit (deus) per illa instrumenta, ut non tantum sinat, illa agere, nec tantum moderetur eventum, sed etiam incitet, impellat, moveat, regat; atque adeo, quod omnium est maximum, et creat, ut per illa agat quod constituit*, d. h. er schafft solche Menschen sogar nur zu dem Zweck, durch sie zu verrichten, was er beschlossen hat.

3) Das Wesentliche ist demnach, Gott nicht theilweise beschränkt zu denken durch eine Abhängigkeit des Weltganges von der Willkür der Kreaturen; sodann unbeschadet der Zurechnungsfähigkeit des Menschen die moralische Welt so schlechthin als die physische, wenn auch ohne Zwang, von Gott abhängig zu erkennen auch im Sündigen, ohne dass darum das absolute Wesen Gottes selbst in den Gegensatz herabgezogen würde; endlich das Böse doch irgendwie von Gott gewollt zu denken, nur anderswie als das Gute; jenes nämlich nie als letztes, um seiner selbst willen, sondern als negative Bedingung für das endliche, werdende, wachsende Gute, so dass Gott nur weil er dieses gewollt hat auch jenes mitordnen musste. — So erbärmlich, wie MÖHLER es finden will, ist selbst die Lösung nicht, dass Gott jedenfalls nie unheilig sei, weil er über dem Gesetz, somit auf absolutem Standpunkt über dem Gegensatz des endlich Guten und des Bösen stehe. ZWINGLI kannte übrigens die Einwendung sehr wohl, dass wenn Gott nicht unter einem äussern Gesetz stehe, das Gesetz eben sein inneres Wesen sei; nennt er doch in demselben Zusammenhang die *lex* Kundgebung des *ingenium dei*, so dass Möhler füglich hätte aus Zwingli lesen können, was er ihm belehrend entgegenhält.

4) Diese Grundsätze sind der reformirten Kirche immer geblieben, wo nicht unvermerkt in neuerer Zeit rationalistischer oder lutherischer Geist eingedrungen ist und das Bewusstsein von der reformirten Eigenthümlichkeit sich verloren hat. Wir werden sie in der Dogmatik selbst so finden; dass auch hier Schleiermacher, wie Möhler anerkennt, die reformirte Richtung vollendet und den Vorwurf des Pantheismus, Fatalismus u. s. w. ganz mit den Reformatoren hat theilen müssen, liegt am Tage.

5) Calvin trifft, ob auch vorsichtiger und öfter seine Unzufriedenheit äussernd über Zwingli's derbe Lehrform, mit dem nur stärker herausredenden Zwingli zusammen. *Instit.* III. xiii. ist es ihm auch gottlose Frechheit, an der Prädestination zu zweifeln, die jedenfalls, wie sie gefasst ward, Gottes würdig ist, ob uns noch so unergründlich. Auch er denkt das Böse nach Gottes freistem Entschluss mit in den Weltplan aufgenommen, von Gott beschlossen und fragt darum §. 6: *Cur ea vitia deus imputaret hominibus, quorum necessitatem sua praedestinatione imposuit? frustra luctarentur cum decretis ejus.* Darauf genüge nicht die Antwort, *deum hominis, non sua mala praevidere;* denn er könnte ja vorhergesehenen Uebeln begegnen, wenn er wollte; da er nun nicht wolle, so habe er den Menschen geschaffen *eo consilio, ut sic ageret.* Das Vorhersehen erledige die Schwierigkeit doch nicht, lasse eben so grosse zurück wie die *praedestinatio.* Jedenfalls, sagt er von Gott, *omnia propter semetipsum condidisse, impium quoque ad diem malum: 7. Deum non modo Adae casum et in eo posterorum ruinam praevidisse aut permisisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse.* Wie zu seiner Weisheit gehöre, Alles, was geschehen wird, vorher zu wissen: so zu seiner Macht, *omnia regere.* — Bei dieser Mitanordnung des Bösen wollte Gott alle Güter, die durch Mitdasein des Bösen bedingt sind, und bewies mehr Güte, als wenn er das Böse ausgeschlossen hätte. Wenn er, um auch seine Gerechtigkeit zu zeigen, die einen verdammen will, so ist klar, dass er es gerecht thut, *ut causa et materia in ipsis reperiatur.* Gefallen ist Adam, weil Gott es so beschlossen; warum? wissen wir nicht, jedenfalls weil Gott so mehr verherrlicht, auch seine Gerechtigkeit kund wird. *Cadit homo, dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit.* Partheiisch sei die Prädestination nicht; wenn er aus Menschen, die Alle gar kein Verdienst haben, die einen auswählt, die andern übergeht, so kommt das nicht *ex hominis respectu sed a sola dei misericordia;* wie unpartheiisch zeige sich daraus, dass er weder Juden noch Weisen Vorzug gebe, eben auf gar nichts Menschliches dabei achte. Schuldig des Verderbens sind Alle; wenn er nun der Einen bloss sich erbarmt, wer will mit ihm darüber rechten? Dass hier Calvin aus seinem

Satz von Gottes Unpartheilichkeit, welche nicht Juden, nicht Heiden als solche bevorzuge, füglich mit Zwingli folgern könnte: so gut wie vor Christo Juden, so seien auch Heiden selig geworden, ist klar; aber Calvin äusserte sich vorsichtiger als Zwingli. Uebrigens ist die gegebene paulinische Erörterung auch nicht genügend für eine ewig dualistisch gedachte Prädestination, sondern nur für die von Paulus in Aussicht gestellte endliche Erbarmung für Alle. Bewundernswerth bleibt aber diese Energie des frommen Abhängigkeitsgefühls, welches selbst durch eine schroff dualistische Weltansicht, die, wie gesagt, allen Confessionen gemein war, sich nicht das mindeste abmarkten liess und fest behauptet: alles, gerade so wie es ist und wird, muss so von Gott ewig gewollt sein, auch die Verdammniss der halben Welt nicht ausgenommen.

6) Also auch Calvin, alles von Gottes determinirendem Rathschluss schlechthin abhängig fühlend, hält alle Einwürfe für frevelhafte Unzufriedenheit mit Gottes Willen und Vorsehung, appellirt über unser Verständniss hinaus an die jedenfalls feststehende absolute Vollkommenheit Gottes. Wir dringen nicht in die tiefsten, innersten Gründe jener Rathschlüsse, die einzig in Gottes Wesen selbst liegen, also göttlich, absolut vollkommen und gut sind. Nur könnten wir doch einsehen, dass im Mitanordnen des Bösen mehr Güte liege als in dessen allfälligem Ausschluss; denn die höchste Güte Gottes sei, dass er sich selbst kund gebe, sowol seine Gerechtigkeit als sein Erbarmen.

7) Ganz in diesem Geiste werden wir die dogmatischen Sätze der spätern Orthodoxie gehalten finden, Gott sei nicht Urheber des Bösen als eines für ihn Bösen; das Böse habe vor ihm als solches kein wirkliches Sein, sei Schranke, mit dem endlichen Guten nothwendig angeordnet wie der Schatten mit dem endlichen Lichte; wie dieser nicht um seiner selbst willen, sondern als unabweisbare Bedingung des endlichen, beschränkten Guten. Von Gott direkt und positiv schöpferisch bewirkt sei darum nur das Licht, das Gute; bloss um dieses willen mit angeordnet (gar nicht positiv geschaffen, noch direkt und einfach gewollt) sei Schatten und Böses; daher man die positiv-direkte Ursächlichkeit

Gottes fürs Gute *voluntas efficiens* nennt, die indirekte nur mitanordnende Ursächlichkeit fürs Böse *voluntas ordinans* oder *permittens;* nur freilich nicht etwa *invitus, nolens*, sondern *volens permittit deus peccata et mala*, womit der reformirte Standpunkt sicher genug festgehalten wurde. HEIDEGG., M. I. 175. *Ecclesia nostra, providentiae dei circa malum efficaciam cum tanta verborum et sensuum scripturae conformatorum castitate explicans, calumniis proscinditur, quasi deum peccati autorem statueret, uti Bellarminus, Remonstrantes aliique blasphemant. Sed doctrina nostra innocens inter Epicuraeismum et Manichaeismum navigat. Adversarii non pauci eadem via qua nos, imo subinde durioribus verbis propugnant ἐνέργειαν providentiae circa peccatum, ut Thomistae et Lutherus.* — Auch hier offenbar ist SCHLEIERMACHER der reformirten Schule treu geblieben und hat sie gefördert, aber dieselben Vorwürfe hören müssen wie diese Reformatoren.

8) Was nun hartes übrig bliebe, ist doch genauer betrachtet auch den übrigen Confessionen übrig geblieben. Auch sie haben eine von Gott geschaffene und regierte Welt, worin das Böse und Uebel so grosse Macht ausübt; auch sie haben's so in den Weltplan, die *decreta aeterna*, aufnehmen müssen; auch ihnen bleibt Gott gegenüber die Welt eben wie sie nun einmal ist. Ob's nun rathsamer sei, die Wirksamkeit Gottes beschränkend, den Menschen ein rein nur ihnen eigenes Thun zu vindiciren, oder, die Eigenmächtigkeit der Kreatur beschränkend, Gottes Allwirksamkeit festzuhalten? Hier scheint die Anthropologie und Moral, dort die Theologie und Religion nicht zu vollem Rechte zu kommen; hier setzt man zuerst theologisch die Gottidee fest, und kann dann die Anthropologie nur so fassen, wie sie mit jener vereinbar ist; dort setzt man Anthropologisches zuerst fest und kann dann die Theologie nur so fassen, wie sie mit jenem vereinbar ist. LEYDECKER, l. l. 77. *Inter nos et adversarios, qui de liberi arbitrii αὐταρχίᾳ errant, hoc est discrimen, quod nos a deo inchoëmus, illi a se ipsis.* Hier ist es Gott, der Alles in Allem wirkt und durch den Gegensatz des Guten und Bösen nur absolut gut wirkt; dort sieht Gott zu und vorher, wie es den Kreaturen belieben wird, den Weltgang zu bestimmen. Was ist nun die von der menschlichen Ohnmacht aus abzuleitende allein richtige

Folgerung, und muss nicht die redlich offene Folgerung sicherer zu neuer Untersuchung der Prämissen führen, als wenn man, von denselben Prämissen ausgehend, vor den Folgerungen scheu, auf halbem Wege stehen bleibt? Denn einleuchten muss doch wohl, dass eben der Consequenz am meisten aufgegeben ist, das Dualistische, dualistisch endende Weltergebniss aller Confessionen aufzuheben, indem die Allwirksamkeit Gottes nur unter dieser Bedingung haltbar ist; oder aber die Prämisse aufzugeben vom menschlichen Unvermögen.

§. 13. Dass das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl das tiefste Materialprincip der reformirten Confession ist, tritt auch dadurch zu Tage, dass die Allwirksamkeit Gottes zuerst festgestellt und unter menschlicher Freiheit durchaus nur verstanden wird, was mit jener verträglich ist.

I. Der zweite, den ersten umfassende, Hauptvorwurf gegen den reformirten Lehrbegriff ist der, dass die menschliche Freiheit von ihm aufgehoben, somit die Moral untergraben werde.

1) Die praktischen Bedenken, als folge der Untergang der Sittlichkeit, sind durch die That widerlegt; gerade den Lutheranern bei ihrer Rechtfertigung einzig durch Glauben trat diese Gefahr näher und musste durch die Reaction des auf thätiges Christenthum dringenden Pietismus beseitigt werden, während die Katholiken aus ihrer Werkheiligkeit nie recht herausgekommen sind. — Dass aber die Moral der Reformirten nur aus Inconsequenz möglich ward, wäre mit der einem CALVIN immer zugestandenen starren Consequenz zu sehr im Widerspruch; gerade er aber setzte eine strenge Moral und Kirchenzucht in's Werk, wie auch ZWINGLI um Veredlung der Sitten sowol des privaten als des öffentlichen Lebens sich besonders grosse Verdienste erworben hat.

2) Immerhin aber liegen die Schwierigkeiten der reformirten Confession allerdings in der Anthropologie; und wie das Lutherthum den Antinomismus veranlasste bis zur Behauptung, gute Werke seien schädlich zur Seligkeit, was insofern dort richtig wäre, als Vertrauen auf gute Werke gemeint ist: so veran-

lasste die reformirt-deterministische Prädestination den Libertinismus. Aber wie dort das Lutherthum, so zeigte sich hier das reformirte Bewusstsein ernstlich empört über solche missdeutende Consequenzmacherei, die seinem innersten Sinn und Streben zuwider war.

3) Der Schlüssel ist dieser: das wirkliche Leben ist dasselbe, ob das religiöse Bewusstsein pelagianisire oder deterministisches Abhängigkeitsgefühl sei. Der Mensch bleibt jedenfalls das Wesen, welches er ist. Von blosser Natur ist und bleibt er verschieden durch sein spontanes, willensmässiges, aus Ueberlegung hervorgehendes Thun, ob nun in diesem Reiche alles gleich sehr oder minder auf Vorherbestimmung ruhe wie in der Natur. Der Determinist kann darum doch nicht anders als so handeln, wie es seine Natur mit sich bringt; denn das eben ist ihm das prädeterminirte.

II. Dem reformirten Lehrbegriff ist die menschliche Freiheit und Willenskraft ebenfalls das, was die menschlichen Thaten von blosser Naturthätigkeit unterscheidet; die göttliche Determinirung hebt diese höhere Natur des Menschen nicht auf, setzt sie vielmehr eben als eine höhere Natur, die, wenn sie sich selbst gemäss handelt, am allerreinsten das thut, was Gott als höchstes festgestellt hat. Das Handeln des Menschen bleibt völlig eben so willensmässig wie nach katholischem und lutherischem Lehrbegriff; denn Wille wird nie durch Zwang bestimmt.

1) Der reformirte Determinismus behauptet mit den andern Confessionen schlechthinige Abhängigkeit der Natur von Gott, so dass dieser ganz und gar alles wirkt, was durch die Natur geschieht; fügt aber weiter hinzu, dass auch die *creaturae rationales* in ihrem überlegenden, Entschlüsse fassenden und ausführenden Thun eben so schlechthin und vollständig von Gott abhängen, also in dem Sinne von Eigenmacht und Unabhängigkeit von Gott keine Freiheit haben. Diese Ansicht ist empfohlen schon durch die im Menschen veranschaulichte innige Zusammengehörigkeit von Geist und Natur; offenbar kann wenn der Geist des Menschen nicht, dann auch die Natur nicht schlechthin von Gott abhängig sein, da der menschliche Geist vielfach die Natur bestimmt und leitet.

2) Gleich hatte übrigens auch LUTHER gelehrt, der *de servo arbitrio* einen Hauptwerth für jeden Christen in die Erkenntniss setzt, *quod deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et providet et proponit et facit. Hoc fulmine convertetur penitus liberum arbitrium. Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri et fiant, et ita etiam contingenter nobis fiant, re vera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si voluntatem dei spectas;* Lehren, die ausdrücklich in der *solida declaratio* bestätigt worden sind. — Ebenso lehrt MELANCHTHON, und erklärt die Annahme, dass Gott alles wirke, für einen nothwendigen Bestandtheil der christlichen Erkenntniss; Wahlfreiheit sei ein der Schrift fremdes Wort: *quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas.* Später ging Melanchthon freilich von dieser Lehre wieder ab. (MÖHLER, a. a. O. S. 38 f.), Luther hingegen widerrief niemals und die Concordienformel bestätigt seine Schrift *de servo arbitrio.*

3) Die Reformirten, Zwingli wie Calvin legten diese Ansicht, wie es auch nothwendig ist, wenn man sie einmal hegt, ihrem ganzen Lehrbegriff zum Grunde, und auch Spätere sagen, wer hierin fehlerhaft lehre, dem würden sich alle Dogmen fehlerhaft gestalten. Wie reimt sich nun damit das überlegende, wollende Thun des Menschen?

4) Sei es nun consequent oder nicht, die Reformirten setzen das willensmässige Thun so gut wie die andern Confessionen. Z. B. ZWINGLI im Nachwort zur Ceporinischen Ausgabe des Pindar warnt in dieser Hinsicht vor Vernachlässigung der Diät. Opp. IV. 163. „*debent boni studiosique adolescentes valetudinem curare, neque istos audire, qui divinam providentiam ludos faciunt, quum dicunt: si ille volet ut vivam, vivam pullis non edentibus* (auch bei schlechtem Omen); *nam et cum valetudinem curas, deo curas, dei ordinatione curas.*„ Doch was bedarfs der Belege, das energische Reformationswerk selbst zeigt, dass die Prädestination und Allwirksamkeit Gottes das eigene Wollen dieser Männer eher gehoben als gemindert hat.

5) Freiheit ist den Reformirten das willensmässige, keinem

Zwang unterworfene Thun, welches eben nur eine höhere Vermittlung ist für das göttliche Thun und Wollen. Independent von Gott macht der Wille nicht, aber frei von der naturmässigen Einwirkung Gottes, frei von starrem Zwang; denn eben Ueberlegung und Entschluss des Menschen sind so gut wie das Resultat vom ewigen Rathschluss mitgeordnet, der ein *decretum ordinatum* ist, kein Fatum, das nur Resultate festsetzen würde, die Mittel aber nicht; nur beim Fatalismus werden die Mittel gleichgültig, kann also Quietismus oder Libertinismus eintreten.

5) Verwirrt wird die Sache übrigens durch Vermengung der Begriffe *libertas, voluntas* überhaupt und hingegen *liberum arbitrium* im engern dogmatischen Sinn. Möhler, a. a. O. S. 42. begreift nicht, wie Calvin bei seiner Ansicht, dass nichts ohne göttliche Anordnung, *destinante deo*, gethan werden könne, dennoch dem Adam im Urstande vor dem Sündenfall das *liberum arbitrium* zuschreiben könne. Sehen wir genauer nach, so ist die Sache ganz einfach diese. Eine Willensnatur ist der Mensch überall, vor wie nach dem Fall, und doch überall, vor wie nach dem Fall gänzlich von Gott bestimmt. Warum soll nun mit dieser Lehre, wenn man sie einmal setzt, nicht verträglich sein, dass diese willensmässige Natur vor dem Fall eine höhere Potenz gehabt habe als nachher, Gott sie also für das Leben vor dem Fall zu höherer Kraft determinirt habe, als für nachher? Diess aber einfach ist Calvins Ansicht. Es fällt ihm nicht ein, vor dem Fall eine von der Destination unabhängige Freiheit zu lehren, sondern nur der (ganz gleich stark mit Destination verbundene) Wille habe im ungetrübten Urstande, auch das höchste Gut noch wollen können, später aber diese Energie verloren; denn die Worte lauten ja: *In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet adipisci posset aeternam vitam.* Möhler hätte noch bei spätern Dogmatikern finden können, dass das *liberum arbitrium* genau im dogmatischen Sinn gar nicht den Willen und die willensmässige, insofern freie Natur des Menschen bezeichnet, welche nie verloren gegangen ist, sondern die durch keine Sünde geschwächte Energie, das höchste Gut wollen zu können und sich dafür zu bestimmen. Darum hatte Calvin ganz recht, wenn er bei diesem *liberum arbitrium*

bemerkt, es werde hier nicht am rechten Ort die Frage nach der Vorherbestimmung aufgeworfen und eingewendet; denn diese ist wirklich ganz unabhängig von der Anerkennung einer höhern Energie des Willens vor als nach dem Fall. MÖHLER missversteht einfach, weil er jenes *liberum arbitrium* als von Gott unabhängige Willenswahlfreiheit auffasst, wozu das ungenaue „*si vellet*„ ihn verleitet hat. CALVIN sagt also mit Recht: *hic intempestive quaestio ingeritur de occulta praedestinatione dei, quia non agitur, quid accidere potuerit, nec ne; sed qualis fuerit hominis natura,* die in ihrer Hohheit wie im Fall, im Fall wie im Wiedererlöstsein ganz gleich sehr der göttlichen Determination unterworfen ist. Daher kommt es, dass die einen reformirten Symbole das *liberum arbitrium* für den Urstand erwähnen, die andern nicht, vielleicht weil sie dieses Missverständniss voraussahen.

III. Der reformirte Begriff von menschlicher Freiheit und Willensnatur ist der, dass diese von Gottes Determination schlechthin abhängig keine independente Auswahlsfreiheit sei, wohl aber ohne alles Gezwungensein, ihrer sittlichen Natur gemäss thätig ist.

1) Was wir thun, ist nothwendig in Hinsicht auf den göttlichen Willen, der es einmal so beschlossen hat, auch unvermeidlich, aber nicht nothwendig als wären wir mit Zwang dazu gebracht; denn, sagen auch spätere Dogmatiker, was erzwungen geschieht, geschieht nicht willensmässig. Willensmässige Wesen aber können darum doch in verschiedenem Zustand eine verschiedene Richtung, Energie des eigentlich Gewollten haben, entweder nur fürs Gute, wie Gott, oder für Gutes und Böses, oder nur für Böses. BUCAN. 109. *Liberum Arbitrium proprie non significat facultatem vel bonum vel malum agendi vel etiam judicii libertatem, sed facultatem volendi aut nolendi aliquid* (Willensmässigkeit). *Graeci patres arrogantius αὐτεξούσιον* i. e. *potestatem sui ipsius vocant, quod nulli creaturae convenit.* Freier Wille soll ja etwas sein, das irgendwie Gott, der nie Böses wollen kann, zukömmt, ebenso vernünftigen Kreaturen, die in begriffsmässigem Stand nur Gutes, in verhärtetem nur Böses wollen können; beides nie unabhängig von göttlicher Determination.

2) So schlechthin also auch unsre Willensäusserung von Gott abhängig ist, so ist sie es doch in völlig andrer Weise als die

blosse Natur, die nicht überlegt, noch sich entschliesst; es ist diejenige Abhängigkeit, welche dem besondern Wesen des Willens angemessen ist, darum verantwortlich.

4) Im Grunde wissen wir nicht einmal, wie eigentlich die Natur von Gott bewegt wird; ebenso ist die Art des Einflusses, *influxus*, den Gott auf unsern Willen so übt, dass dieser doch Wille bleibt, geheimnissvoll, und darauf berufen sich auch die Reformirten, ändern durchaus nichts in der innern Organisation und Lebensbewegung des Menschen. Bei beiden Ansichten geht das Leben denselben Gang.

5) Was hartes übrig bleibt, stammt also nicht aus dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, sondern aus der den andern Confessionen ebenso eigenen mechanisch abstrakten Weltansicht, die Gott und Mensch nur äusserlich zusammenwirken lässt, das Werk Gottes in der Natur nur als *concursus*, *cooperatio* fasst. Zwingli hat eine eigentlich dynamische Weltansicht, konnte sie aber bei damaliger Denkart nicht immer gleich fest halten.

IV. Dieser ganze Determinismus, geweckt durch die auf independentem Freiheitsbegriff ruhenden werkheiligen und Kreatur vergötternden Ausartungen der damaligen Kirche, ist offenbar nicht aus fremdartigem Pantheismus her, sondern aus christlich frommem Gefühl schlechthinigen Hingegebenseins an Gott.

1) Gott gegenüber hatte der Mensch sein Loos selbst machen, Verdienste erwerben, Heil von andern Menschen suchen wollen, und war damit statt zu vertrauender Hingabe an Gott zum Vertrauen auf sich und seine Werke, auf Kreaturen verleitet worden.

2) Ein christlich religiöses Interesse offenbar hat die Reformatoren vermocht, jene Ausartung zu bekämpfen, Luther wesentlich mit dem ja immer durch Gnade Gottes in uns zu Stande kommenden Glauben, die Reformirten, dieses auch einsehend, doch wesentlich mit der es begründenden Idee eines Alles in Allem entscheidenden göttlichen Willens, der als solcher absolut gut und vollkommen sei.

3) Den Lutheranern, die diese Allwirksamkeit Gottes auch postulirt hatten, genügte vor Allem das Glaubensprincip; blieb das erhalten, so konnten sie die deterministische Allwirksamkeit fürs öffentliche Dogma eher auf sich beruhen lassen, ja wo es

nicht mehr bloss als Stütze des Glaubensprincips, sondern als selbstständiges, alle andern Dogmen bestimmendes Grundprincip auftrat und so den reformirten Typus bildete, es bekämpfen ohne jedoch in diesem Kampf die günstigere Stellung zu haben. Denn die Reformirten können ihnen LUTHERS eigene Sätze entgegenhalten.

4) Dieses reformirte Grundprincip aber, wornach, wie alle Dogmen, so selbst das wichtige Dogma vom rechtfertigenden Glauben, bestimmt und gestaltet wurde, war, wie MELANCHTHON auch erkannt hatte, wichtig zur Demüthigung der Kreatur unter Gott, „*multum refert ad premendam damnandamque humanae rationis tum sapientiam, tum prudentiam, constanter credere, quod a deo fiant omnia.*„ Dieses offenbar religiöse Interesse wurde ein noch höheres, da, wie CALVIN, *instit.* I. XVII. 3, bemerkt und LUTHER schon angedeutet hatte, die Kunde, dass Gott nicht bloss im Allgemeinen die Weltbegebenheiten leite, ja auch nicht bloss im Einzelnen; dass vielmehr gar nichts geschehe ohne bestimmte Anordnung Gottes, erst den rechten, vollen Trost gebe, weil nur so der Mensch ganz und gar in der Hand eines alles bestimmenden Vaters sich sicher wisse.

5) Es ist also eine Missdeutung, dieses Grundprincip aus fremdartigem Pantheismus abzuleiten, den die humanistische Bildung der Reformatoren in die Dogmatik eingemengt habe; da sie gerade bemüht waren, alle Sätze der nur natürlichen Vernunft, alle Spekulation, die nicht mit frommem christlichen Gefühl zusammenhängt, als scholastische Elemente zu beseitigen, und hiefür ganz einfach das formale Princip benutzen, vom unstreitig richtigen Grundsatz aus, dass Elemente, die nirgends von der h. Schrift berührt seien, mit dem religiösen Gefühl auch nicht zusammenhängen, wenigstens nicht wesentliche, zur Seligkeit nöthige Elemente seien. Besonders CALVIN warnt so oft und angelegentlich vor den Spekulationen, die über die Schrift hinausschiessen, als vor eiteln und nur der Neugierde angehörigen. Auch ZWINGLI, so oft er auch Seneca, Plato u. s. w. anführt, will sie nur als mit der Schrift zusammenstimmende Autoritäten benutzen, nichts aber aus ihnen zulassen, was die Schrift nicht bestätigt. Er denkt sich und lehrt: „was wahr ist, kommt von Gott, ob er es durch Seneca oder Paulus ausspreche.„

§. 14. Der reformirte Lehrbegriff, consequent gegründet auf das Materialprincip schlechthiniger Abhängigkeit von Gott und von da aus das menschliche Thun beleuchtend, ohne dessen willensmässige Natur zu verkleinern, ist weniger durch seinen Determinismus anstössig geworden, als durch das dualistisch Particularistische der auf die Prädestination angewandten Weltansicht. Gerade dieses aber gehört der Weltansicht aller damaligen Confessionen gleich sehr an und folgt wirklich aus der Vorstellung, dass unser ewiges Loos beim irdischen Sterben entschieden sei, nur hienieden Erlöste selig werden, alle Andern aber verdammt bleiben.

I. Der Determinismus über der in sich völlig willensmässig und mit Zurechnung handelnden Menschenwelt ist nicht das eigentlich Anstössige, ist nur die Schwierigkeit der religiösen Weltansicht selbst in dogmatischer Verarbeitung einer noch vielfach mechanischen Weltansicht.

1) Die Reformirten behandeln die Menschen völlig als willensmässige, insofern frei handelnde, verantwortliche Geschöpfe; ermahnen, warnen, beten, handeln, kämpfen, ringen nach Heiligung, völlig wie die Glieder anderer Confessionen, völlig wie die Bibel selbst darin vorangeht in ihren Mahnungen und Warnungen.

2) Alle religiöse Weltansicht ist aber genöthigt, über all diesem willensmässigen, freien Thun und Treiben der Menschen, Gott als den Alles leitenden, herbeiführenden Herrn anzuerkennen. Ist dieses ungereimt, so trifft der Vorwurf die Religion selbst, wie FEUERBACH etwa zeigen würde.

3) Da nun diesem religiösen Abhängigkeitsgefühl zur Seite der Verstand nicht leicht ergründen kann, wie zurechnungsfähiges Handeln der Menschen mit göttlicher Leitung bestehen mag, es sei denn diese nur eine sehr bedingte und eingeschränkte: so entsteht die Neigung, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu zersetzen in ein theilweises Abhängigkeits- und theilweises Freiheitsgefühl. Damit aber ist der religiösen Weltansicht Abbruch gethan

und der Mensch meint, ein und anderes von Gott unabhängig zu verrichten. Da nirgends bestimmte Grenzen zu finden sind, so folgt am Ende, der Mensch sei in Allem eigentlich unabhängig, wozu sein Wille ihn bestimmt, nur könne er sich, wenn er wolle, von Gott auch noch unterstützen lassen, Synergismus. Dann ist wie die Natur, so die Menschenwelt ausser Gott, für sich selbst verlaufend und Gott nur jenseits der Welt, nur in dieselbe etwa eingreifend. Diess ist die gemeine Weltansicht, welche nur Ungewöhnliches, Unbegriffenes auf Gott direkt zurückführt, im übrigen aber deistisch erkaltet ist.

4) Da wir nun auch nicht begreifen, wie Gott hie und da in eine sonst aus sich selbst verlaufende Welt eingreift, so ist das Räthsel nicht grösser, wenn wir Gott überall wirksam anerkennen, dynamisch alldurchdringend.

5) Dieses gibt man zu fürs Naturreich, leugnet es aber für die sittlichen Kreaturen und statuirt so, wie ZWINGLI klagt, ein Gebiet, wo Gott seine Grenzen hat, womit er aufhört unendlich, und Gott zu sein. (Die neuere Philosophie nennt es «schlechte Unendlichkeit.»)

6) Lehren nun die Reformirten, auf unbegreifliche Weise sei Gott wie in der Natur so in der Menschenwelt allwirksam, und das eben das unbegreifliche Geheimniss, dass wir, mit seinem Gesetz bekannt, dennoch gut oder bös handeln, und zwar willensmässig und verantwortlich: so wird nur ein doch vorhandenes Räthsel vollständiger anerkannt; und je mehr man im Glauben ergreift, dass mit unserer Willensmässigkeit dennoch, ohne diese aufzuheben, Alles in Allem determinirt sei: desto vollständiger ist die religiöse Weltansicht durchgeführt, und nur diese selbst klagt an, wer den Determinismus anklagt.

7) Dem gemäss haben, seit SCHLEIERMACHER auch hierin ächt reformirt und unter dem Widerspruch lutherischer, katholischer und arminianischer (rationalistischer) Denkart, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als Wesen der Religion wieder geltend macht, seine konsequenten Gegner, weil dieses Gefühl, darum auch die Religion selbst verwerfen wollen und sie als die Grundtäuschung dargestellt. (FEUERBACH.) Darin ist eine fördernde Consequenz anzuerkennen, die als Consequenz die Erkenntniss nur heben kann.

II. Das Harte am reformirten Lehrbegriff ist der dualistische Particularismus, der aber allen Confessionen gemein durch die reformirte Consequenz nur heller ins Licht gestellt wird, wodurch allein, falls er irrig wäre, die Förderung zur Wahrheit angebahnt ist.

1) Dualistischer Particularismus ist die Idee, dass in der Menschen- (und Engelwelt) die einen selig werden, die andern ewig verdammt. Diess war die Ansicht aller kirchlichen Confessionen, indem der Universalismus, die Beseligung aller rationalen Kreaturen in allen drei Confessionen, als häretische Irrlehre abgewiesen wurde.

2) Liegt im Particularismus Hartes, die Güte Gottes Beschränkendes, so ist es ungerecht, darüber nur die reformirte Confession anzugehen, die weiter nichts gethan, als gelehrt hat: das Weltergebniss müsse dem Weltplan entsprechen, somit habe Gott ewig gerade diese Welt mit diesem Ergebniss gewollt und eine particularistische Prädestination bei sich beschlossen, wovon nun alle Weltentwicklung einfach die Ausführung sei; denn dass Alles anders herauskomme, als Gott es gewollt, heisse Gott von den Kreaturen abhängig machen, die Kreaturen zu Göttern machen, Gott aber zum Ungott. Pictet, l. l. 27. erwiedert seinem lutherischen Gegner sehr richtig: *Nonne omnes Lutherani nobiscum dicunt, deum ab aeterno quosdam ad interitum damnasse? quis ideo diceret, actum esse per tale decretum de bonitate dei?* Einem untergehenden Menschen zusehen und nicht helfen, sei auch ein Wollen seines Unterganges. Gott aber sei uns, die wir alle den Tod verdienen, keine Hülfe schuldig u. s. w.

3) Allerdings hat sich der Universalismus auch schon versucht in Origenes; die katholische Kirche hat ihn abweisen müssen, weil er im Stande damaliger dogmatischer Erkenntniss nicht begründet werden konnte. Auch der Reformation ist solch unreifer Universalismus nahe getreten, wenn auch nur in Regungen des Privatglaubens. Wir verweisen auf Samuel Huber von Burgdorf. Des Universalismus wegen aus der Schweiz vertrieben, dann Pfarrer bei Tübingen, Professor in Wittenberg, ward er seiner Lehre wegen, "Gott habe von Ewigkeit schlechthin alle Menschen zur Seligkeit berufen auch ohne Rück-

sicht auf ihren künftigen Glauben,» von Reformirten und Lutheranern verfolgt. Hunnius schrieb wider ihn, ebenso Tosanus in Heidelberg: «Der Schwindelgeist und eigentliche Gemerkzeichen in dem unruhigen Mann, Samuel Huber, der sich wider den gerechten Gott zu einem Fürsprecher der Verworfenen und Verdammten aufgeworfen. 1592.»

4) Offenbar muss solcher Universalismus, der nicht einmal die *decreta* als *ordinata* und als die Mittel mit umfassend erkannt hat, zurückgewiesen werden; dass aber ein edlerer, reiferer, mit moralischem und religiösem Bewusstsein vermittelterer Universalismus gerade der reformirten Kirche als Fortschritt in ihrem Lehrbegriff am nächsten liegt, werden auch die Gegner dieser Kirche zugeben; in reformirtem Geist arbeitend hat darum Schleiermacher diesen Fortschritt vorgeschlagen und angebahnt, glücklicher als einige Pietisten viel früher schon es versucht haben.

5) Wie er zeigt, folgt, sobald man den geistigen Zustand des Menschen beim Tode als die Entscheidung annimmt, dann auch das *decretum reprobationis*. Denkt man aber das Uebergangensein Einzelner als nur vorübergehend, so ist «die Erwählung das gleichzeitig verschiedene Verhalten der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit bei der Aufnahme der Einzelnen.» In der zeitlichen Entwicklung giebt es ein Nacheinander des ursprünglich gleichzeitigen. Die jetzt nicht Erwählten können, wie der Römerbrief lehrt, für eine spätere Zeit aufbewahrt sein, so dass «Gott Alle verstockt, um sich Aller zu erbarmen;» auch nach dem Tode noch. Nur wäre an den mit vorherbestimmten Heilsvermittelungen und an den Folgen der Sünde auch jenseits festzuhalten; ewige Strafen hiesse Strafen in der Ewigkeit, wenn sie auch nicht ewig wären im modernen Sinne des Wortes, der jedenfalls über den Ausdruck *εἰς τὸν αἰῶνα* hinausschiesst.

6) Der Zusammenhang dieses Problems mit der Art wie in Gott Gerechtigkeit und Liebe nicht synthetisch neben einander, sondern jene als ein Moment in diese aufgehoben würde, ist schon §. 11. IV. 4. beleuchtet. Auch Lange a. a. O. S. 20 will eine entschiedene Weiterbildung des Dogma von der Prädestination, und hält es für fähig, von aller dem christlichen Gefühl widerspre-

chenden Härte befreit zu werden, ohne von seiner reformirten Eigenthümlichkeit irgend etwas einzubüssen. Er sucht diese entschiedene Weiterbildung auch in einem Universalismus über dem der Entwicklung angehörigen Particularismus; in weniger abstrakter Bestimmung der Begriffe Ewigkeit und Zeit. "Leben Jesu I. S. 5." — Damit würde die lutherische Unterscheidung der *voluntas dei antecedens et consequens*, welche ja keinen Zeitunterschied in Gott selbst setzen wollte, ziemlich zusammentreffen, so dass von beiden Confessionen aus der Uebergang zu befriedigender Behandlung des particularen Dualismus sich findet, für die Reformirten aber dringender aufgegeben, ihnen also das Vorangehen zugemuthet ist.

8) So ist der reformirte Lehrbegriff gegen die paganistisch aufgefassten Missbräuche der Kirche consequent auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgebaut nach der leitenden Entscheidungsnorm der h. Schrift, in Form eines der damaligen mechanischen Weltansicht angehörigen allzu mechanisch vorgestellten Determinismus in dualistischer Gestalt.

CAP. II.

Gestaltung und Literatur der reformirten Dogmatik sammt den Quellen, aus welchen sie geschöpft wird.

§. 15. Das Lehrsystem der reformirten Confession, in symbolischen Büchern fast nur nach den Controverspunkten hin öffentlich und darum weder scharf noch frei von Rücksichten näher angegeben, ist zu suchen in den Lehrbüchern der orthodoxen Dogmatik, und findet sich in freierer Bewegung im 16ten, bestimmter formulirt im 17ten, einer Umbildung sich erwehrend, aber doch mehr oder minder in sie eingehend von der Mitte des 18ten Jahrhunderts an.

I. Das Lehrsystem kann weder dem Umfang nach vollständig, noch der Schärfe und rücksichtslosen Offenheit nach genügend aus den sogenannten symbolischen Büchern, die überdiess fast alle nur lokale Bedeutung hatten, ermittelt werden.

1) Die reformirte Kirche hat von jeher auf symbolische Schriften nicht denselben Nachdruck gelegt wie die katholische und luthersche, ja den Namen selbst erst später von diesen entlehnt. Darum erlaubten sich auch kleinere Theile der reformirten Kirche für sich Confessionen, Catechismen und innere Streitigkeiten schlichtende Formeln aufzustellen; zumal beim Mangel einheitlicher Kirchenverfassung der freiere, geistige Verband aller reformirt glaubenden Gemeinden eigentliche Acte und Handlungen der ganzen reformirten Kirche gar nicht hätte ausüben können. Darum giebt es auch keine autorisirte Sammlung dieser symbolischen Schriften, ja ein Lutheraner, Augusti, war es, der diese aus der Vergessenheit wieder herausgehoben und abgedruckt hat.

2) Lässt sich nun auch aus allen diesen Symbolen der reformirte Geist getreu wiedererkennen, so waren doch von Anfang an solche öffentliche Glaubensdeclarationen namentlich in Beziehung auf die lutherische Confession an viele Rücksichten gewiesen, so dass es immer mehr ein politisches als dogmatisches Lob ist, wenn man darauf hinweist, wie vorsichtig unsre

Symbole die den Lutheranern anstössigern Punkte ausgedrückt haben. Eine hierauf fussende Union wäre von sehr zweideutigem Werth.

3) Dass alle Symbole zusammen den Lehrbegriff als vollständiges System nicht darbieten, liegt in der Natur der Sache und ist über allen Streit ausgemacht und anerkannt.

4) Zum Ausgemachten rechnen wir ferner, dass, was auch in Symbolen wirklich gelehrt ist, nicht, jedenfalls bei weitem nicht überall, die dogmatische Bestimmtheit erhalten hat, welche dem Lehrsystem unerlässlich ist.

5) Ist dem so, sollen wir nun Lehrstücke, die in Symbolen vorkommen, aus diesen entnehmen, nur die übrigen aber aus den Lehrbüchern der Schule? oder gar meinen, alles übrige sei geblieben wie in der katholischen Dogmatik?

6) Dazu kommt, was weniger schon beachtet worden ist, die bei Symbolaufstellung namentlich aus politisch-kirchlichen Gründen gebotene Rücksicht, welche auf die lutherische Kirche genommen werden musste, und offenbar das eigentlich Geglaubte minder scharf, ja etwa sogar ausweichend auszusprechen genöthigt hat. Endlich die Rücksicht aufs eigene Volk, da man wohl wusste, wie das tiefste Princip der Reformirten von einzelnen unwürdig missdeutet werden konnte und darum schon vorsichtig in öffentlichen Acten sich ausdrücken musste, damit ja nicht die Zurechnung geläugnet, der Libertinismus begünstigt scheine. Ein moralischer Fehler war dieses gewiss nicht, das Unionsstreben war nicht nur politische Klugheit, war innerliches Verwandtschaftsgefühl bei der Differenz; daher oft mehr Vorbehalt als Ausdruck des eigentlich reformirten Lehrbegriffs in den Symbolen zu finden ist.

7) So sind die symbolischen Bücher, nicht nur wo sie schweigen, sondern auch worüber sie reden, eine ungenügende Quelle für Ausmittlung des scharfen, dogmatisch-bestimmten Lehrbegriffs; und wenn es für die Symbolik bedenklich sein mag, Privatschriften der Reformatoren direkt neben den Symbolen zu benutzen, wogegen, wenn es vollends in feindseligem Sinn wie bei Möhler geschieht, Protest einzulegen ist, so sehr freilich selbst die Symbolik jene Privatschriften zur Erläuterung der

Symbole herbeiziehen muss: so darf eine Darlegung des orthodox reformirten Systems eigentlich nur dogmatische Werke benutzen, aus welchen der symbolische Ausdruck, wo er ausweichend, unbestimmt war, erst geschärft werden muss. Nur was von Symbolen missbilligt wird, dürfte an Dogmatikern als nicht orthodox angesehen werden.

8) Gewiss würde es verkehrt sein, unsre Dogmatik möglichst aus Symbolen zu entnehmen; es ist nicht darum zu thun, gewünschter Union wegen die reformirte Eigenthümlichkeit ohne ihre schulmässige Schärfe darzustellen. Offene, volle Wahrheit wird auch hier edle Interessen sicherer fördern. Indess ist vorauszusehen, dass unser Verfahren von orthodoxen Protestanten unsrer Zeit, die aber Union wollen, missbilligt, von andern, die keine Union wollen, gebilligt werden dürfte; es leiten uns aber keine derartigen Interessen.

II. Muss der reformirte Lehrbegriff in seiner dogmatischen Schärfe wesentlich aus der Schuldogmatik entnommen werden, so ist um so nothwendiger, nur die als orthodox anerkannten Dogmatiker zu benutzen, und Privatansichten des Individuums, so wie unorthodoxe Richtungen wohl vom orthodoxen Lehrbegriff zu unterscheiden.

1) Gerade die reformirte Dogmatik liegt vor in der sichern Einheit Eines Typus, aber mit bemerkbaren Modifikationen, kann also nicht ohne Kritik den Lehrbüchern einfach entnommen werden.

2) Alt ist z. B. die Ansicht, ZWINGLI und CALVIN selbst hätten mancherlei Privatansichten, d. h. mitten in ihren sonst in die Kirche übergegangenen Lehren auch nicht übergegangene und zurückgewiesene, Zwingli's Seligwerden edlerer Heiden, Calvin's supralapsarisch geschärfte Prädestination, die ja sogar die Mehrheit auf der Dordrechter Synode nicht festzuhalten gewagt hat.

3) Von hier aus konnte man so weit gehen, überhaupt an der Möglichkeit einer Darstellung des reformirten Lehrbegriffs zu verzweifeln, da ja die Symbole nicht alle Dogmen bestimmen, und in ihren Bestimmungen selbst nicht überall ganz einerlei aussagen. Solche Verzweiflung wäre aber Strafe eines sehr oberflächlichen, buchstäbelnden Standpunktes, der die konkrete Gei-

steseinheit hinter Modifikationen des Buchstabens nicht sähe; Strafe auch einer sehr mechanischen Betrachtungsweise, die sich einbilden könnte, was in Einer reformatorischen Persönlichkeit entstanden ist, sei stückweise kirchlich geworden, stückweise nicht.

4) Die viel gerühmte Consequenz des reformirten Lehrbegriffs kommt uns zu Hülfe; wir werden verschiedene Grade dieser Consequenz neben einander sehen, d. h. ungleich scharfen Ausdruck der doch bestimmt erkennbaren reformirten Tendenz. Auch allfällig privat gebliebene Lehren eines ZWINGLI werden darauf anzusehen sein, ob sie mit organischer Nothwendigkeit dennoch dem System angehören oder nicht; ob blosser Uebermuth, Kühnheit ihn so weit führte, oder ob Mangel an Muth bei den Andern davor zurücktrat; ob supralapsarische Prädestination dem einmal von der Kirche ergriffenen Geist des Lehrsystemes etwa dennoch angehöre, und die Väter in Dordrecht bloss Rücksichten genommen, oder ob jene Lehrfassung wirklich über das System hinausschiesse.

5) Auch wird, wo zweierlei neben einander oder nacheinander gelehrt wurde, beides zur Darstellung zu bringen sein, z. B. eine zwinglische und calvinische Modifikation in der Abendmahlslehre.

III. Ein sehr vorherrschender orthodoxer Lehrtypus erstreckt sich noch in freierer Bewegung durchs 16te, bestimmter formulirt durchs 17te Jahrhundert und ist sogar nach der Mitte des 18ten noch festgehalten, wenn schon im Kampf mit Elementen, die sich doch selbst Einfluss verschafft haben; dann ist gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die reformirte Dogmatik in der Literatur fast gänzlich unbearbeitet geblieben.

1) Durchs 16te Jahrhundert ist die reformirte Tendenz ihrer selbst sehr sicher, die Lehrform aber noch in freierem Fluss, der mehr und mehr am Muster der *Institutio religionis christianae* von CALVIN fest geworden ist. Diese hat in der That für den Lehrbau Muster zu sein verdient, zumal Zwingli, früh hingerafft, zu vollständigerem Aufbau des Lehrbegriffs nie Musse noch Veranlassung gefunden hat, und Bullinger zu wenig systematische Schärfe besass und zu sehr in praktische Kirchenleitung aufging, um einen Zürchertypus für die Architektonik aufzustellen. Es ist bemerkenswerth, dass PETER MARTYR's nach dessen Tod von

Zwingli's Schwiegersohn, Bullinger's Nachfolger, Gualter herausgegebene *loci theologici* nach Calvin's *Institutio* geordnet wurden. Auch die Berner, Wolfgang Musculus und Benèd. Aretius folgten diesem Typus. Nur Andreas Hyperius, auf Reisen vielseitig gebildet, nächst Calvin wohl am besten Latein schreibend, baute sich seine eigene Architektonik, liess aber sein Werk unvollendet und ist schon ein Vorläufer späterer deutsch-reformirter Theologen in Milderungen des strengen Determinismus und Erweiterungen des Freiheitsbegriffs. Beza hingegen repräsentirt die vollste calvinische Schärfe.

2) Durchs 17te Jahrhundert geht der orthodoxe Lehrbegriff in festern Formeln, schulmässiger Terminologie, die oft unverdient als schädliche Scholastik verdammt wird. Denn theils muss naturgemäss auf ein neue Bahnen eröffnendes, Impuls gebendes Zeitalter ein anderes folgen, das die hingestellten Geistesschätze sorgfältig verarbeitet; theils musste die immer schärfere Polemik mit andern Confessionen und die Nothwendigkeit, innere Streitigkeiten zu schlichten, bestimmtere und beharrliche Formeln herbeiführen. Billiges Urtheil wird nur darnach sehen, ob man dem reformirten Geiste treu gearbeitet habe, die schärfern Bestimmungen wirklich für diesen Lehrbegriff angemessene gewesen sind, oder ob man, von Gehalt und Richtung des ursprünglichen Geistes abgekommen, den Strom des Geistes in ein ihm nicht angemessenes Bette geleitet. Diess wird schwerlich Jemand beweisen, wenn man auch bedauert, dass die verarbeitende Periode weniger Begeisterung und Leben hat als die Impuls gebende, die darin ihren besondern Beruf habend gewiss mit falschem Enthusiasmus etwa als Beispiel für jedes, auch für ein mehr verarbeitendes Zeitalter will aufgestellt werden; eine Thorheit, die verderbliche Frucht bringt, in der Weltgeschichte nur Impuls gebende Zeitalter achtet, als ob was diese neu hinstellen, nicht würdig wäre weiterer Verarbeitung. Ausgezeichnet ist gleich im Anfang des siebzehnten Jahrhunderts durch einfach schulmässige Schärfe der in Heidelberg lehrende Keckermann; übertrieben scholastisch der Basler Rector Polanus a Polensdorf; ein Decennium später Alsted weniger scholastisch als er gewöhnlich dafür gehalten wird.

3) Die in der Mitte des 17ten Jahrhunderts von COCCEJUS ausgehende Veränderung der Architektonik durch die Föderalmethode, ist wie andre Formumgestaltungen kein Eintrag geworden für den orthodoxen Lehrbegriff, der dort eben so sicher erkennbar ist trotz der in kleinlicher Spielerei mit Typen und Allegorien sich einmischenden Subjectivität, welche nur die Geschmacklosigkeit des Zeitalters bezeugt. Ja die grossartiger aufgefasste Föderalmethode ist die ganz naturgemässe Fortentwicklung der ältern calvinischen Architektonik und gehört recht eigentlich der reformirten Dogmatik an, obschon auch Lutheraner sie benutzt haben. MOMMA, BURMANN, WITSIUS sind so orthodox als ihre Gegner, die der alten Methode zugethan blieben.

4) Auch die gleichzeitig in die Theologie besonders der Holländer eindringende Philosophie des CARTESIUS gereichte der Orthodoxie zu keinem Nachtheil, und wurde einer innern Verwandtschaft gemäss das Mittel vielfach klarerer, einfacherer und bestimmterer Darstellung der reformirten Dogmatik, die von Alters her eine *theologia naturalis* für die *revelata* vorausgesetzt hat und sie nun bestimmter und ausführlicher behandelte, wofür VAN TIL ein ausgezeichnetes Zeugniss ist. *Coccejus* und *Cartesius* wurden vereint benutzt, z. B. von BRAUN und HEIDANUS, dessen Orthodoxie selbst den Supralapsarismus aufnahm und dadurch sogar anstössig wurde, wie ja oft die schärfere Consequenz schwächern Anhängern eines Systems anstössig wird.

5) Selbst die, welche reagirend gegen solche Neuerungen, von GISBERT VOETIUS geleitet, für die alte Schulform eintraten und CARTESIUS als einen Atheisten verdächtigen, wie MARESIUS, lehren materiell nicht orthodoxer als ihre theologischen Gegner.

6) Von solchen Streitigkeiten nicht unmittelbar berührt benutzen die Schweizer auf freiere Weise was den dogmatischen Lehrbau zu fördern schien, mit verständigem Masse die Föderalmethode, wie HEIDEGGER, der dabei eben so streng beim calvinischen Lehrbegriff festhält, den er durch die *Formula consensus* wieder sicher zu stellen bemüht war.

7) Im 18ten Jahrhundert wird mit Vorliebe die WOLFISCH-LEIBNITZISCHE Philosophie benutzt von den Bernern WYTTENBACH und STAPFER; von ENDEMANN und STOSCH. Der ortho-

doxe Lehrbegriff will festgehalten werden, doch verschaffen sich damit unverträgliche Elemente etwelchen Einfluss, wie der Leibnitzische Optimismus, dass Gott auch eine ganz andre Welt hätte schaffen können, diese aber als die beste geschaffen habe; denn ein solches Deliberiren und gewissermassen Wollenkönnen des minder Vollkommenen in Gott ist am wenigsten reformirt. Auch die apologetische Theodicee ruht auf anderm Standpunkt, daher die schlechthinige Determination des Menschen trotz redlichsten Bemühens nicht mehr recht herauskommen will. Ein Fortschritt hingegen ist die dynamischere Verbindung der früher nur neben einander gestellten *theologia naturalis et revelata*, besonders bei ENDEMANN.

8) Anlehnung an den Kantischen Kriticismus zeigt sich bei dem jüngern STAPFER. Vergl. SCHNECKENBURGER *P. A. Stapferi — Christologia cum appendice cognationem philos. Kantianae cum eccl. ref. doctrina sistente. Bernae* 1842. Dem scharf reformirten Bewusstsein wird aber die Kantische Religionslehre immer als blosses *foedus operum* erscheinen, so sehr im Uebrigen beide die kritische Verständigkeit mit einander gemein haben.

§. 16. Die Bearbeitung der reformirten Dogmatik ruhte während des nicht auf reformirtem Boden entstandenen Streites zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, und wurde fürs 19te Jahrhundert erst wieder mit Beseitigung dieses dem reformirten Lehrbegriff fremdartigen Streites wesentlich in reformirtem Geist, obschon für die unirte Kirche, von SCHLEIERMACHER eröffnet.

I. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts verschwindet die reformirte Dogmatik aus der Literatur; die reformirte Kirche, von politischen Umwälzungen erschüttert, die freilich in Ländern, wo mit Gewalt die Reformation war abgewiesen worden, ihre Quelle hatten, ist dem Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus eigentlich fremd, hat aber über diese Zeit an vielen Orten das Bewusstsein ihres eigenthümlichen Geistes verloren.

1) Merkwürdig ist die Unterbrechung (wenn nicht etwa in

England neue Darstellungen traditioneller Dogmatik forterschienen sind); schwerlich allein aus politischen Erschütterungen zu erklären, da auch nach diesen die Unterbrechung fortdauert. An vielen Orten verlor man darüber das Bewusstsein über die eigentliche reformirte Grundtendenz, verlor den historischen Zusammenhang und lutheranisirte, ohne es zu wissen, oder verfiel in arminianische Ansichten.

2) Zudem konnte der Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, wie er nicht in reformirter Dogmatik entstanden war, sich zu dieser in kein inneres Verhältniss setzen; die reformirte Dogmatik hatte die religiösen Grundideen der Vernunft so angelegentlich anerkannt als *theologia naturalis*, dass die geoffenbarte unmöglich in ein feindseliges Verhältniss zu jener treten konnte, vielmehr als deren Steigerung erschien. — ULLMANN, zur Charak. der ref. K. Theol. Stud. und Krit. 1843, S. 764: "Gerade dieses ursprünglich Rationale hat die ref. Kirche später vor dem in der Lutherischen weit verbreiteten Rationalismus geschützt; wie die ursprünglich stärkere Bethätigung des sittlichen und praktischen Interesses die ref. Kirche für den Pietismus unempfänglicher machte, der im immer einseitiger dogmatisirenden Luterthum nicht ausbleiben konnte."

3) Endlich war bei aller Vorliebe für die reformirte Abendmahlslehre das Zeitalter zurückgestossen von der particularistischen Prädestination; der Arminianismus äusserlich unterdrückt und verfolgt, hatte allmählig innerlich gesiegt; man verstand die Prädestination nicht mehr zu würdigen, suchte sie der Privatdogmatik CALVINS heimzugeben, und wurde so in die lutherisch deutsche Entwicklung hineingezogen, deren Rationalismus z. B. die Dogmatik CHENEVIERE'S angehört.

II. Erst SCHLEIERMACHER, im Geiste der reformirten Schule arbeitend, hat die reformirte Dogmatik wieder aufgenommen und gefördert, wie sie ohne ihre Eigenthümlichkeit zu verwischen, einer uniirten Kirche angehören kann.

1) Die grossartige Anregung, welche SCHLEIERMACHER der neuern Dogmatik gegeben, ist offenbar aus der reformirten Richtung her, die SCHLEIERMACHER wieder zu würdigen verstand als den consequentest-protestantischen Lehrbegriff, an den sich

also die weitere Entwicklung am besten anschliesse. In seiner Dogmatik lebt das reformirte Bewusstsein wieder auf und gestaltet sich den Lehrbegriff gemäss einer theologisch weiter gebildeten Zeit.

2) Auch für die uniirte Kirche kann ja als Sache der Schule der lutherische und reformirte Typus fortdauern, das mehr anthropologische und das mehr theologische Interesse neben einander sein.

3) Nur darf man die Hinneigung des reformirten Lehrbegriffs mehr zu pantheistischer als zu deistischer Weltansicht nicht als eine Neuerung ansehen, da ZWINGLI noch viel bestimmter sie vertreten hat selbst bis zu dem Satz: *Natura est deus*; da auch CALVIN als Aussage frommen Sinnes ihn zugiebt und nur der Missdeutung wegen lieber den Ausdruck ändern wollte. Sogar der Vorwurf des Spinocismus wäre gewiss auch ZWINGLI, wenn er nach Spinoza gelebt hätte, gemacht worden; in ZWINGLIS Schrift *de providentia* liessen sich viele Gedanken finden, die bei Spinoza wiederkehren und in der Terminologie *natura naturans et naturata* nur bestimmtern Ausdruck fänden. Die Haupteinwendungen, welche gegen SCHLEIERMACHER erhoben wurden, sind die von jeher gegen den reformirten Lehrbegriff erhobenen des Pantheismus, Determinismus bei schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl; die Sünde als Bedingung unsrer Existenzstufe, von Gott geordnet, Zurücktreten des Freiheitsbegriffs, dass Gebet und Gebeterhörung hier nicht recht statt hätten u. s. w. GESS, Uebersicht über das theol. System von SCHLEIERMACHER, 2te Aufl. Reutl. 1837. Nur der Vorwurf des Manichäismus konnte nach Abstreifung des absolut dualistischen Particularismus gegen SCHLEIERMACHER nicht mehr erhoben werden.

III. Bei SCHLEIERMACHER findet sich der ächt reformirte Lehrbegriff in bedeutenden Punkten festgehalten und fortgebildet, daneben aber auch wirkliche Abweichungen vom reformirten Typus, und letzere scheinen die misslungenen Stücke in seiner Dogmatik zu sein.

a. Zu den gesunden, naturgemässen Fortbildungen des reformirten Lehrbegriffs rechnen wir:

1) Die innerlichere Verbindung der *theologia naturalis* und

revelata, so dass auch jene nicht fremdartig nur aus der Philosophie entlehnt wird, sondern einfach aus den allgemeinen Sätzen des religiösen Bewusstseins besteht, die auch ohne speciell christliche Heilserfahrung gefunden werden können. Die Anordnung, Lehren, wo der Gegensatz von Natur und Gnade am schwierigsten ist, vorauszuschicken *(articuli mixti)*, dann die, wo er am stärksten ist, also nur speciell christliche Heilserfahrung die Quelle sein kann, *(articuli puri)* nachfolgen zu lassen, ist nichts anders als die Vervollkommnung der altreformirten Methode, welche schon bei ENDEMANN diesem Punkte nahe war.

2) Veredlung des Schriftprincips durch Bewährung der Dogmen am Geiste und Wesen der Schriftlehre statt der mechanischen ältern Stellenbenutzung, ein Fortschritt, den gerade die reformirte Strenge im Schriftprincip schneller zur Reife bringen muss.

3) Befreiung des Determinismus von der auf blossen Voraussetzungen des objectiven Bewusstseins ruhenden absolut dualistischen Particularität, ohne darum Alles, was ist und wird, weniger abhängig zu denken.

4) Damit verbunden Reinigung der Gottesidee durch Aufhebung der Gerechtigkeit in die Liebe, statt beide bloss neben einander zu belassen.

5) Anwendung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf eine dynamische Weltansicht, somit befriedigendere Bestimmung über das Verhalten des Menschen gegenüber der göttlichen Gnadenwirksamkeit, "weder Mitwirkung, die nirgends aus der niedern Lebensstufe hervorgehen kann, sondern aus der zuvorkommenden Gnade wäre; noch Widerstand oder Gleichgültigkeit, sonst würde nichts ausser durch Zwang; noch völlige Beziehungslosigkeit, denn das Aufgenommenwerden der Gnadenwirkungen setzt eine Selbstthätigkeit voraus; diese ist Receptivität, d. h. Fähigkeit durch eine lebendige Kraft aufgeregt zu werden; jedes Gesteigertwerden dieser Fähigkeit ist zuvorkommende Gnade."

6) Die Rechtfertigungslehre wird aus der bloss declaratorischen zu einer wirksamen erweitert, ohne dass darum vom Glauben irgendwie an die Werke appellirt wird; wieder ein

Fortschritt, welcher der reformirten Dogmatik näher aufgegeben scheint, sobald der Determinismus das, was Gott thut, dynamischer im Menschen selbst verwirklicht werden lässt.

b. Zu dem Misslungenen, namentlich den reformirten Typus Missbildenden rechnen wir:

1) Das Vorausstellen der anthropologischen Sätze, also der Werke Gottes vor die Gotteslehre selbst; (nur in der Christologie geht inconsequent die Lehre von der Person Christi der Lehre vom Werke voraus).

2) Die damit zusammenhängende Höherstellung der Historie, *(exsecutio)*, statt dass von der Idealwelt *(decreta dei)* als dem Ersten und Wesentlichen ausgegangen würde. Während der reformirte Typus allen Entscheid dort schon gegeben weiss, wird das historisch verwirklichte Erlöstsein, sich erlöst fühlen, als Ausgangspunkt benutzt, so die Mittel des Heils ins hellere Licht, die *decreta* in den Hintergrund gestellt. Man darf sich durch dies Verfahren SCHLEIERMACHERS, nicht verleiten lassen, es für reformirt zu halten (LANGE). Das Ausgehen vom gegebenen Anthropologischen, der empirische Weg ist entschieden lutherisch; das reformirte Verfahren ist entschieden speculativ, deducirend und geht von der Idee Gottes aus zu seinen Beschlüssen, dann erst zu deren Ausführung, die an jenen nichts ändern kann.

3) Folge davon ist die jedenfalls bedenkliche Christologie, welche wieder unreformirt, mit Abweisung der speculativen Deduction aus Trinität und Logos, völlig empirisch, ja vollends noch weniger aus empirischer Wahrnehmung und Kunde, als aus empirischem Empfinden construirt wird; ein historischer Christus, construirt aus Empfindungen des christlich bestimmten Selbstbewusstseins, als ob nicht begeisterter Enthusiasmus der Gläubigen namentlich im Empfinden Christum nothwendig über seine historische Beschaffenheit hinaustreiben müsste; als ob nicht in gleicher Weise das katholisch christliche Gefühl mit gleichem Rechte die sündlose Himmelskönigin aus Maria bilden könnte.

4) Aus dieser gleichsam von der Historie ausgehenden Entscheidung folgt der weitere unreformirte Uebelstand, dass auch

der so wichtige Begriff der Kirche erst von der Erscheinung Christi aus gewonnen wird; während der orthodox reformirte Lehrbegriff die von Anfang der Welt an immer irgendwie vorhandenen Erlösungswirkungen, welche vom Logos ausgehen, schon als Realisirung der Kirche betrachtet, somit eine Kirche hat, durch welche nicht nur alttestamentliche Väter, sondern möglicher Weise auch Heiden von jeher der Gnade Gottes theilhaft geworden sind, wie schon Justin und die Alexandriner gelehrt haben.

5) Weiter hängt damit zusammen die besonders vom reformirten Standpunkt aus zu tadelnde Zurückstellung der alttestamentlichen Religion; während vielmehr zu zeigen wäre, wie in der allerdings niedrigern Gesetzesreligion doch schon Erlösungsreligion latitirend vorhanden war und wirkte, der Substanz nach Eine Religion mit der neutestamentlichen, nur in dunklerer Auffassung oder unvollkommener Oekonomie, noch gebunden an Gesetzesreligion. Indess nach dem Kantischen Rückfall, der wieder jüdisch die Religion zum Postulat des Gesetzes (der Moral) erniedrigt, ist das schroffe Hinübertreten auf die entgegengesetzte Seite historisch zu begreifen. Das Christenthum musste als Erlösungsreligion aufgezeigt werden, durfte nicht in blosse Gesetzesreligion *(foedus naturae et operum)* erniedrigt werden.

6) Mit Einem Wort, der reformirte Lehrbegriff urgirt, dass vom Sündenfall an zweierlei Religionen, *foedera*, die Rechtsreligion des Gesetzes und der Werke, *foedus naturae et operum*, und die Erlösungsreligion der Gnade, *foedus gratiae*, vorhanden waren, nur letztere aber Sünder selig machen könne, darum als wahre Religion der sündigen Menschheit realisirt worden ist in drei Hauptstufen oder Oekonomien, der *oeconomia ante legem*, d. h. ja nicht *foedus naturae*, sondern *foederis gratiae oeconomia antelegalis*, wo Erlösungsreligion noch gebunden erscheint ans Naturleben; sodann *oeconomia sub lege*, wo sie gebunden erscheint an die Form des ethischen Gesetzes; endlich *oeconomia post legem, s. evangelica*, wo die Erlösungsreligion ganz frei wird. Schleiermacher hingegen geht vom erschienenen Christenthum aus und fasst allfällig frühere Erlösung als eine

Art Rückwirkung, wenigstens als eine Erlösung, die nur darum vorhanden war, weil nachher Christus geschichtlich erscheint. Während eigentlich der dreieinig gedachte Gott der Erlöser (bei CALVIN *redemtor)* ist, tritt bei SCHLEIERMACHER überall der geschichtliche Christus als der Erlöser auf, die *exsecutio* an die Stelle des *decretum aeternum*. Dieses Ausgehen vom empirisch Geschichtlichen ist das unreformirte bei SCHLEIERMACHER und darf uns ja nicht verleiten, den speculativ deducirenden Gang des reformirten Systems zu verkennen.

§. 17. Die reformirte Dogmatik hat sich, wesentlich spekulativ, die deducirende Methode angebildet, welche von der Idee Gottes ausgehend zu seinen idealen Thätigkeiten, endlich zu deren realer Ausführung fortschreitet und mit der Seligkeit der Erlösten endet; dieser Stoff wurde als eine Reihe von Lehrstücken *(loci)* behandelt, freier im 16ten, schärfer formulirt im 17ten Jahrhundert.

I. An die Stelle der Stoffvertheilung in eine Reihe von *loci communes* trat erst spät eine organischere Vertheilung nach bedeutendern Hauptabschnitten, womit doch CALVIN schon einen trefflichen Anfang gemacht hatte. Vrgl. des Basler Theologen JAC. CHRISTOPHORI BECKII *fundamenta theologiae naturalis et revelatae Bas.* 1757, die *prolegomena.*

1) Bei den Protestanten kommt mit MELANCHTHON der Name *loci communes* auf. *Loci, τόποι,* zuerst in der Philosophie, bedeuteten Capitel, Titel, Rubriken, unter welche der Lehrstoff vertheilt wurde. Bei den alten Dialektikern und Rhetoren nannte man so die *sedes argumentorum, unde rei cujusque explicatio atque probatio peti possit.* Da nun in der Bibel der Lehrstoff gar nicht bestimmt vertheilt ist, so kam es beim Entstehen der Scholastik auf, gesammelte Sentenzen der Kirchenväter in gewisse Titel zu vertheilen, *libri sententiarum*, die nach dialectischem Schulinteresse gefunden wurden. Die Reformation, im Streben die Schultheologie kirchlich brauchbar zu vereinfachen, musste jene Sentenzenform verlassend mehr auf die Bibel zurückgehen und eine einfachere, auch in Catechismen anwendbare, Capitelseries aufsu-

chen und fand sie zum Theil schon in den über die *loci* gestellten Haupttiteln der scholastischen Dogmatik, oder leitete sie ab aus Hauptpunkten der Bibellehre, z. B. des Römerbriefes.

Schon HYPERIUS klagt: Juniores, quales Damascenus et Lombardus multos intertexerunt locos et quaestiones non admodum scitu necessarias, depromptas ex philosophia. Alii praetermittunt quae primaria sunt et in quibus cardo religionis vertitur, de ecclesia, de lege et evangelio, de vera invocatione, de justificatione hominis per fidem.

Ebenso BECK. l. l. proleg. 8. Certum est, ita traditam fuisse aliquando s. theologiam s. potius quamcunque disciplinam eo nomine falso insignitam, ut eorum tantum hominum haberetur ratio, qui per omnem vitam illis subtilitatibus immorari deberent. Ita neque populus christianus instituebatur neque alii ad ejus institutionem parabantur, ipsique theologi quae discebant scholae tantum non vitae discebant. Huic malo ut medelam adferrent illi, quibus ad ecclesiae emendationem deus uti voluit, duplicem adhibuerunt rationem, quarum altera plebi, altera futuris ejus doctoribus commendatior esset. MELANCHTHON locos communes edendo haud alium sibi scopum proposuit, quam ut summam exhiberet doctrinae sacrae, cui perdiscendae studiosa juventus operam daret. Eum dein CHEMNITZIUS, GERHARDUS secuti. Neque suis defuerunt Helvetii ZWINGLIUS, BULLINGERUS, OECOLAMPADIUS, CALVINUS, quorum scripta nihil ex antiquis illis scholasticorum tenebris sibi adhaerere patiuntur. Hanc methodum secuti sunt theologi nostri ad initium usque saeculi XVII.

2) MELANCHTHONS *loci communes rerum theologicarum* machten den Anfang 1521, noch zwischen Symbolischem und Dogmatischem die Mitte haltend (SCHLEIERMACHER, Kirchengesch. S. 615), für Unterweisung der Studirenden bestimmt. Aecht lutherisch schloss er sich an den das lutherische Glaubensprincip „am meisten treibenden„ Römerbrief an, verwischte aber dadurch die der lutherischen Dogmatik eigentlich aufgegebene Methode, welche vom Menschen ausgehen und bei Gott und seinen *decretis* enden sollte. Speculativer als anthropologisch praktisch geht er vom Grund aller Dinge, von Gott aus, kommt zu den Mitteln der Seligkeit, zur Bestimmung des Menschen. Diese eigentlich progressive, deducirende Methode wurde von FLACIUS ILLYRICUS *Tractat.* 1. im 2ten Theil seiner Clavis die synthetische genannt und blieb den Lutheranern konstant bis auf CALIXTUS. Die Methode ist begreiflich, da MELANCHTHON damals noch strenge Prädestination anerkannte, dennoch geht er hinter diesem eigentlich

reformirten Gerüste seinen vom Lutherischen Vorherrschen des Glaubensprincips gewiesenen Gang. Er knüpft an die unzugänglichen natürlichen Kräfte des Menschen, an seine Verderbtheit an, kommt zu den Veranstaltungen der Erlösung, die im Glauben angeeignet werden, geht über zur äussern Gnadenanstalt der Kirche und schliesst mit der endlichen Entscheidung unsers Schicksals durch das Gericht Gottes, so dass eine anthropologisch analytische Methode eigentlich leitet. Das Theologische erscheint als Reflex des Anthropologischen, darum konnte die Trinität und höhere speculative Christologie unentwickelt bleiben. Wahre synthetische Methode, d. h. Fortschritt vom Grunde aus zu den Wirkungen ist es nicht.

3) Calixtus brachte die sogenannte analytische Methode auf, welche mit dem Ziel beginnt und nun rückwärts geht, regressiv zu den Mitteln und wirkenden Ursachen. Aber rein hat er diese Methode auch nicht durchgeführt, wenn er vom Zweck der Welt ausgehend Gott als *finis objectivus*, sein Verhältniss zur Welt, Seligkeit als *finis formalis* vorausschickt, dann zum Subjekt der Theologie, zum Menschen fortgeht durch den Stand der Unschuld und Sünde, zu den Ursachen und Mitteln des Heils, allgemeine Gnade Gottes, Christus, Gnadenwirkungen des h. Geistes oder Heilsordnung und Heilmittel, Wort, Sacramente, Glaube, und Kirche. Scharf hat vor ihm Reckermann die Zusammengehörigkeit der synthetischen Methode mit rein speculativer, die der analytischen mit rein empirisch praktischer Theologie erkannt, nur freilich den Unterschied des Lutherischen und Reformirten hierin nicht beachtet.

Reckermann, systema theol. Cap. I. Theologia disciplina est operatrix, non contemplatrix. Methodus synthetica est propria scientiis, methodus autem analytica disciplinis operatricibus (was in seiner Logik genauer gelehrt werde). Si theologia est disciplinia operatrix, sequitur, nulla eam alia methodo tractari posse, quam resolutiva, h. e. tali, quae a fine ad investiganda media pro fine assequendo conducentia — — — Prime itaque de deo agendum, non ut subjecto contemplationis, ut multi putant; sic enim Metaphysica de deo tractat, quae est scientia entis, qua ens est; sed consideratur hic deus ut est principium quoddam primum, a quo tum ipse finis, tum media theologiae necessario dependent. Dei fruitio est finis.

II. Rein synthetische oder speculativ deducirende, progressive Methode bildet sich die reformirte Dogmatik ganz entschie-

den an gemäss ihrem Grundprincip schlechthiniger Abhängigkeit von Gott, rein theologisch.

1) Das bestimmte Bewusstsein dieser ihrer speculativen Methode fehlte der reformirten Confession nicht.

ALSTED. 5. (Partitio disciplinae recta sumitur ex objecto vel fine.) Immo vero res divinae sunt deus et actiones ipsius, quatenus illae ad gloriam dei et salutem hominis spectant. Ergo de deo et de ejus operibus tractandum. Quae recta est partitio, nam a prima causa incipit et ab aeternis ejus actionibus per temporarias creationis et liberationis actiones ad aeternam actionem glorificationis *procedit*. Quam seriem apostolus monstrat Röm. VIII. 28—30 in aurea salutis catena, ubi nominat deum, dehinc actiones dei aeternas, propositum, praecognitionem et praedestinationem; tum temporarias, vocationem et justificationem, quae praesupponunt creationem et gubernationem, et deinde aeternam actionem, quam vocat glorificationem.

2) ZWINGLI schon geht diesen Gang. Sein *Commentarius de vera et falsa relig. Op.* III. pag. 155, sagt, Religion beziehe sich auf Gott, in ihr sei es der Mensch, welcher auf Gott bezogen werden wolle, darum müsse, bevor die Frömmigkeit, Glauben, Leben, Gottesdienst der Christen abgehandelt werden könne, vor Allem Gott anerkannt, sodann der Mensch erkannt werden. Daher sei zu handeln, 1. *de deo* als Urheber und Wirker aller Dinge, selbst der Religion in uns; denn schon die natürliche Gotteserkenntniss hat er uns eingepflanzt, und die sie weckende Natur sei nichts anders als die gesammte Wirkung Gottes; der Handel von Vorhererwählung, freiem Willen, Verdienst hängt allein von Gottes Vorsehung ab; 2. *de homine*. Ihn erkennen ist schwer, Gott allein kann es uns verleihen, *a domino deo, hominis conditore, hominis cognitio non minus petenda est, quam ejus ipsius cognitio*. Nun erst, nachdem das Unvermögen des Menschen erkannt ist, könne, 3. *de religione christiana* die Rede sein, die man erst erfasse, wenn des Menschen Schuld, falsche Genugthuung durch Werke der Heiligen, die es nicht gebe, gezeigt sei. Christus allein könne genugthun und erscheine nach ewigem *decretum*, 191. *stamus adhuc in hoc argumento, quod Christus sit justitia nostra. Ad hoc enim mortuus est pro nobis et resurrexit, ut declararet liberationis mysterium spemque firmet de aeterna vita*. Das Evangelium sei die Ankündigung der Gnade Gottes, die durch Glauben und Busse komme, welche er selbst wirkt, denn

der rettende Glaube habe begonnen, als der Mensch vor Gott floh, dieser aber ihn wieder zu sich rief. Endlich folgen Kirche, Sacramente u. s. w. — Ebenso die nach seinem Tode herausgegebene *christianae fidei a Zwinglio praedicatae brevis et clara expositio ab ipso Zwinglio paulo ante mortem scripta ad regem Christianum, Opp. IV. pag.* 43, beginnt *de deo et cultu ejus: „Universa quae sunt, aut creata sunt, aut increata, increatus unus et solus deus est. Creatura non potest esse fidei objectum et fundamentum.* Gott wird nun in seinen Eigenschaften abgehandelt, Güte und Gerechtigkeit. Darum sendet er den Sohn als Sühnung der Gerechtigkeit und Vergebung der Barmherzigkeit, gab ihn hin *nobis ad confirmationem misericordiae, ad pignus veniae, ad justitiae pretium et ad vitae normam.* Alle, die im Glauben leben, werden selig, auch unter den Heiden. — So klar geht ZWINGLI von Gott und seinen Beschlüssen aus, kommt dann zur realen Welt, in welcher alle Heilserscheinungen nichts auf Gott wirken, sondern nur seine sonst schon festen Absichten manifestiren. So entscheidend ist für die Bedeutung der Heilsthatsachen in der Geschichte dieser deducirende Gang der Dogmatik; Christus manifestirt nur, ist Pfand, Siegel, Zusicherung einer ewig schon beschlossenen Begnadigung, die nicht erst von ihm bewirkt werden kann in der Zeit, daher denn vollends die Sacramente auch nur diese Bedeutung haben.

3) CALVINS Lehrgebäude in der *institutio rel. Chr.* geht ganz denselben Gang *de cognitione dei creatoris, — redemtoris in Christo, sub lege, sub evangelio; de modo percipiendae gratiae; de externis mediis.* Nur behandelt er die Prädestination erst bei Gelegenheit der Heilsaneignung statt organischer vor den Werken Gottes in der Zeit. Der Grund beim folgenden §.

4) ANDREAS HYPERIUS, vielfach eigenthümlich, hat schon über die Methode reflectirt im *Methodus theologiae,* Bas. 1568. 74. einem kaum halb vollendeten Werke, und geht selbstständig denselben Gang. *Praefat. pag.* 11. *Omnium rerum theologicarum summa una hac propositione continetur: deus condidit mundum et in eo homines, ut ex his constitueretur ecclesia, in qua ipse juxta praescriptum verbi sui fide, charitate, spe, aeque usu signorum sive sacramentorum pure coleretur ad seculi usque consummationem.*

Darum 1) *deus*, eingeleitet durch *de verbo dei*, 2) *creatura atque homo*, 3) *ecclesia*, 4) *doctrina legis et evangelii*, 5) *signa s. sacramenta*, 6) *consummatio*. HYPERIUS nennt selbst diese Methode die passendste, *methodus συστατικὴ s. συνθετικὴ, constitutiva s. compositiva, in qua videlicet a primis principiis paullatim per formas ac differentias ad finem usque fit progressus.*

5) Die synthetische, deducirende Methode von der Gottesidee aus zu den Beschlüssen, ihrer Ausführung bis ins endliche Ziel fortschreitend, ist dem reformirten Lehrbegriff besonders eigen und nothwendig; die lutherische Dogmatik wird selbst wo dieselbe Methode äusserlich angelegt ist vom Menschen und seinem Elend ausgehen, das darum nicht schon als im Weltplan geordnet erscheint, durch historische Ereignisse wie hervorgerufen, so gehoben wird, so dass eine Prädestination nur als Reflex davon und als vorherschende noch auftritt. Während die Reformirten immer bei der deducirenden Methode blieben, konnten die Lutheraner ebenso gut zur analytisch regressiven übergehen, und hätten es noch mehr gethan, wenn CALIXTUS strenger lutherisch sie schärfer aufgestellt hätte. — Die gerade umgekehrte Vorstellung, als wäre die reformirte Dogmatik auf anthropologischen Grund gebaut, die lutherische hingegen von Gottes objectivem Wesen aus entfaltet (LANGE), ist schon von GÖBEL recensirt und widerlegt worden. Dass übrigens die Lutheraner zuerst mit der synthetischen Methode begonnen haben, mag einfach daher rühren, weil MELANCHTHON wie LUTHER zuerst von eben so schlechthinigem Determinismus ausgingen, wie die Reformirten.

III. Die synthetische, lieber deducirende, Methode in der Aneinanderreihung der Lehrkapitel wurde, wie die dogmatischen Lehrbestimmungen selbst, im 17ten Jehrhundert schärfer, genauer, schulmässiger. Zu tadeln wäre nicht dieses, sondern das allfällig vom religiösen Gefühl getrennte, nur dialektische Interesse, welches den Stoff nicht religiös sondern philosophisch um seiner selbst willen, nicht nach seiner Beziehung auf die Frömmigkeit behandelt.

1) Man pflegt die schärfere Form des 17ten Jahrhunderts, als wiederkehrende Scholastik schlechthin zu tadeln; nothwendige Aufgabe jener Zeit war aber gewiss die schärfere Behand-

lung des durch die Reformation gewonnenen Lehrbegriffs. Der Tadel ist nicht neu. Beck. l. l. 13, sagt von den ältern Protestanten: *Nihil ex antiquis illis scholasticorum tenebris sibi adhaerere patiuntur. Hanc methodum secuti sunt theologi nostri ad initium usque saeculi XVII. Tum coeperunt ex philosophia scholastica denuo recipere terminos artificiales, quibus res planas non illustrare sed obscurare satagebant, e. c. justificationis dogma expositurі disserunt de ejus causa efficiente, instrumentali, de materia justificationis active et passive sumtae, de ejus forma et fine, effectibus; quae si scias omnia ad unguem, non plus de justificatione intelligas quam si nescias.* — Dennoch waren gute Gründe vorhanden für schärfere Fassung des Lehrbegriffs. Alsted kündigt schon im Titel an, dass er die *theologia didactica* (unterschieden von *polemica*) *exhibens locos communes theologicos* geben wolle *methodo scholastica* und sagt darüber *praef: Theologia scholastica sic dicitur, quod exponi soleat ea methodo, quae convenit scholis atque adeo sit accuratior, quam popularis illa, quae in ecclesia obtinet. Res igitur quae hic proponuntur, non sunt placita Scholasticorum, quos ita vocant, sed sunt ipsius spiritus s. oracula petita ex scripturae fonte. Novi doctores Scholastici Reformati prae veteribus Scholasticis tria habent singularia, rerum nempe veritatem, verborum venustatem et methodi claritatem. Tales sunt Sadeel, Zanchius, Danaeus, Junius et alii, quorum vestigia sumus secuti. Pag. 6. Transformata olim fuit theologia in chaos quoddam conflatum ex theologia, philosophia et mathaeologia, quod nihil pertinet ad essentiam theologiae scholasticae, sed ad abusum illius; inter stercora occurrit apud Scholasticos aurum.*

2) Die neue Scholastik, schulmässige Schärfe, wollte also eine Vereinfachung der alten sein und bildete allerdings die reformirt deducirende Methode schärfer aus.

Alsted. l. l.: Primo sunt qui sequuntur methodum locorum communium a patribus observatam, puta a Clemente, Origene, Nazianzeno et imprimis Augustino, qui in libro de vera religione septem locos primarios recitat hoc ordine: religio, lapsus, lex, fides, charitas, justitia, vita futura. Haec methodus est popularis. — Damascenus tractat L. 1. de scriptura et deo, 2. de creatione, angelis, mundo, hominibus, providentia, praedestinatione, 3. de reparatione hominis et Christo; 4. de fide, sacramentis, antichristo, recurrectione et vita aeterna. Damascenum secutus et bona ex parte imi-

tatus est Petrus Lombardus (providentia et praedestinatio richtiger zu Gott). — Praeterea sunt qui sex locos faciunt principales. 1) S. scriptura et deus, 2) creatura, 3) ecclesia, 4) doctrina, 5) signa, 6) consummatio. (Hyperius z. B.) Die rechte sei methodus synthetica, quae considerat principia et partes rei. So entsteht ihm der ächt reformirte Gang: de verbo dei tamquam principio cognitionis, tum partes verbi dei proponuntur, quae sunt duae, prima est de deo, secunda de actionibus dei tum aeternis tum in tempore, quarum illae veniunt nomine decreti, hae executionis.

4) Aber mit dem lobenswerthen Streben genauerer, schulmässiger Behandlung schlich sich bald auch üble Scholastik mit ein, d. h. eine Verfolgung von Stoff, der mit dem religiösen Bewusstsein nicht mehr zusammenhängt, z. B. ausführliche Behandlung der Engel, ihres Falls, ihrer Prädestination, eine fast ontologische Gotteslehre, während CALVIN ins Licht setzte, wie seine theologischen Sätze für uns bedeutend seien. Auch in der Eschatologie ergeht man sich in phantastischen Vorstellungen, von schlechter Exegese an poetische Stellen der Schrift wie an buchstäblich gemeinte angeknüpft. MACCOVIUS, MARESIUS, WENDELIN, überschreiten vielfach das religiöse Gebiet und werden metaphysisch, d. h. verfolgen einen Stoff, der mit dem religiösen Bewusstsein nichts zu thun hat, als Ding an sich. Sie vergassen also, mit KECKERM. oben I. 3. zu reden, dass die Theologie eine *disciplina operatrix, non contemplatrix* sei und mengten beides, d. h. Theologie und Philosophie in einander.

§. 18. Besonders charakteristisch für die reformirte Behandlung der Dogmatik ist die Unterscheidung von verschiedenen Stufen der erlösenden Gnadenreligion, *tres oeconomiae foederis gratiae*, ganz folgerichtig, wenn schon mit vieler Spielerei und Uebertreibung vollendet in der Föderalmethode, die dem reformirten Typus völlig angehört.

I. Die Föderalmethode ist, der Grundlage nach althergebracht in der reformirten Theologie, von COCCEJUS nur weiter durchgeführt, leider bis ins Spielende, wozu eine mit Typen und Allegorien spielende Exegese ihn verleitet hat.

1) Es ist herrschende Meinung geworden, die Föderalmethode

sei eine Neuerung des Coccejus in dessen *Summa doctrinae de foedere et testamentis dei* 1648. Allerdings hat er sie einseitig als einziges Theilungsprincip durchgeführt, gewiss über die naturgemässe Entwicklung hinaus; aber aufgegeben war sie von jeher und vorbereitet schon von den reformirten Roformatoren, daher auch den Gegnern des Coccejus mehr nicht beifallen konnte als den Uebertreibungen zu wehren.

2) Coccejus ist in sofern mit Spener verglichen worden, als beide der scholastischen Dogmatik gegenüber auf biblische Einfachheit zurückführen wollten. Er selbst sagt *Summa doctrinae de foedere et testamento dei (ed. 2. 1654) praef. Multum pietati officiunt quaestiones stultae, quae ad pietatem nihil faciunt, verborum certamina, in qualia ii incidunt, qui nec scripturam intelligentes, nec rem scripturae, vel religioni terminos aptant obscuros, cet. — — Quare visum est auditoribus nostris praeire ad explicationem praecipui argumenti theologici de foedere et testamento dei, ut analogiam doctrinae Christianae, quae in hunc locum tamquam centrum tota corrivatur, ostenderem. — —* Dieses Streben nach einfacher, praktischer Behandlung rühmt auch Beck. l. l. *Imprimis Coccejus egregiam hic ecclesiae operam praestitisse visus est, quod s. theologiam Scholasticorum terminis liberavit, unde haud immerita illi laus conceditur, quod vitae potius quam scholae discendum esse demonstravit.* Nach schon bei Calvin angedeuteten, bei Hyperius ausgesprochenen Grundzügeu legt Coccejus als Hauptorganisirung des Lehrstoffs verschiedene Religionsstufen zum Grunde. Er unterscheidet vor Allem zweierlei neben einander hergehende Religionsarten, *foedera dei cum hominibus:* 1) das *foedus naturae s. operum,* d. h. Verhältniss des Menschen zu Gott noch ohne die Ideen der erlösenden Offenbarung und Gnade, wie man sie vor allem Sündenfall rein realisirt vorstellte und sie geschwächt immer noch vorhanden ist; 2) das *foedus gratiae,* vom Sündenfall an die allein erlösende, wirklich seligmachende Religionsart, sich bewegend durch die dreifache *oeconomia ante legem, sub lege, post legem s. sub evangelio.*

3) Diese Föderalmethode, darin zur Karrikatur geworden, dass man in beiden Religionsarten und in jeder Oekonomie dieselben nur ungleich klar hervortretenden Punkte in Allem finden

wollte, z. B. zwei Sacramente schon im Paradies, übte Einfluss auf fast alle spätern Dogmatiker und gehört wirklich innerlichst dem reformirten Lehrbegriff an, wie von Cölln, (über Glaubenseinigung und Glaubensreinigung, Leipz. 1834,) richtig gezeigt hat, und Twesten, I. 219 mit Unrecht bezweifelt, obgleich allerdings auch Lutheraner in diese Methode eingegangen sind. (Hermann, Geschichte der protest. Dogmatik, Leipz. 1842, S. 32.)

4) Schon in der Periode des Kampfes für und wider diese Methode sagt einer ihrer Gegner, der durch eigenthümlichen Lehrbau merkwürdige Leydecker l. l. *prolegg.: solita methodo oeconomiam foederum facilius et rectius explicari, quam nova, quae intricatior et difficilior est*, d. h. er sieht in der Föderalmethode an sich keine Neuerung, nennt sie die übliche, und verbittet sich nur deren Uebertreibung.

5) In der That Calvin schon unterscheidet in besondern Abschnitten die *cognitio dei creatoris* (welche dem *foedus naturae* entspricht) und die *cognitio dei redemtoris* (welche dem *foedus gratiae* entspricht), ja er spricht ausdrücklich von verschiedenen *foedera* I. VI. 1. *Nondum de foedere illo dissero, quo sibi deus adoptavit Abrahae filios, sed tantum quo modo deum cognoscere possint, qui creator est;* auch Oekonomien des erlösenden *foedus gratiae* kennt er II. I. 1. *De cognitione dei redemtoris, quae sub lege primum, deinde in evangelio patefacta est.* Dann II. X. und XI. weist er nach, wie Eine Religion der Substanz nach im A. und N. T. sei mit nur verschiedenem Grade des Hervortretens, *una substantia in varia dispensatione.*

6) Noch weiter geht Hyperius, der seine Hauptheile durchweg zerlegt in die Zustände *ante et post lapsum*, um zu zeigen, wie Gott theils *creator*, theils *salvator* sei.

II. Das Reformirte besteht darin, dass, wenn ewig beschlossen war, eine fallende Menschheit zu erlösen, dann die *exsecutio* dieses *decretum*, sobald der Sündenfall eintrat, auch schon beginnen musste; dass also die der Wesenheit nach immer sich gleiche Erlösungsreligion zu wirken und zu erlösen anfing schon *ante legem*, ehe das klar erkannte Gesetz da war, *sub lege*, so dass selbst unter dem Gesetz überall erlösende Gnadenreligion latitirend wirkt und selig macht, endlich *post legem, sub evangelio*

völlig hervorbricht. Zum Grunde liegt die innigere Verbindung des A. und N. T. als z. B. bei den Lutheranern.

1) Schon ZWINGLI lässt die Erlösungsreligion gleich beim Sündenfall beginnen, leitet somit auf Entwicklungsstufen, *oeconomiae*, derselben hin.

2) CALVIN hebt die Identität der a. t. und n. t. Religion hervor, identisch *quoad substantiam*, verschieden nur *quoad dispensationem vel oeconomiam.*

3) Diess ist dem spekulativen Determinismus nothwendig; da kann nicht erst zu Christi Zeit eine erlösende Religion beginnen und blosse Schattenbilder, Typen vorausgeschickt haben. Darum ist A. und N. T. den Reformirten eine gleichmässigere Autorität als den Lutheranern; darum geht namentlich COCCEJUS beim Streben, die Substanz des N. T. schon im A. T. zu finden, in unhaltbare Uebertreibungen hinein. PICTET, 65. *Dicimus, N. Tum. dici, non quasi foedus gratiae antea non obtinuerit sub V. To, nam idem est illud quod initum fuit cum Abrahamo; sed quia renovatum fuit illud foedus absque illis caerimoniis, quibus obvelabatur sub. V. oeconomia.*

4) Nur muss man, wie COCCEJUS schon warnt, das *foedus legale* nicht mit der *oeconomia legalis foederis gratiae* verwechseln, sonst würde die reformirte Dogmatik gänzlich missverstanden.

5) LEYDECKER urtheilt, *commentarius ad catechesin Palatinam.* ULTRAJ., 1694, *praef.* III. ganz richtig die Uebertreibung der Föderalmethode von ihrem Wesen unterscheidend: Allem könne er darum nicht beistimmen, weil jedenfalls die Unterscheidung von *testamentum* als dem ewigen und *foedus* als seiner zeitlichen Ausführung mit drei Oekonomien unnöthig sei, auch zwei Oekonomien statt drei genügen könnten. *Duplex oeconomia unius foederis omne negotium et discrimen V. et N. Ti. explicasse sufficisset.* Nach mancherlei weitern Ausstellungen schliesst er: *quid mirum, si appareat nobis Cocceji doctrina de testamentis intricacior et difficilior, parum cum verbo dei conveniens;* gibt aber zu, dass man die *oeconomia ante Christum* in zwei Perioden *ante legem et sub lege* abtheilen möge.

6) Heftiger widersprach den Coccejanern GISBERT VOË-

TIUS und die Voëtianer; die batavischen Universitäten partheieten sich, wie BECK l. l. sagt, *ut illarum curatores id sibi studiose agendum esse putent, ut aequis partibus utriusque generis doctores alant, atque ita utraque methodus doceatur.*

§. 19. Charakteristisch endlich für den reformirten Lehrbau und mit der Lehre von zwei Bünden verwandt ist die bedeutend hervortretende Unterscheidung einer *theologia naturalis et revelata*, welche durch Anwendung der Cartesianischen Philosophie noch geschärft worden ist, erst später aber sorgfältiger als zusammengehörige Einheit des dogmatischen *Corpus* gefasst wurde.

I. Die Hervorhebung dieser Unterscheidung, durch welche das philosophisch rationale Erkennen als genügend für die Basis der Religionslehre anerkannt wird, ohne darum die höher stehenden Offenbarungslehren zu gefährden, ist alt reformirt.

1) Einig mit ZWINGLI, der vom Abschnitt *de religione* zum Abschnitt *de religione Christiana* fortschreitet, unterscheidet CALVIN die *cognitio dei creatoris et dei redemtoris*, findet die erstere sei schon der natürlichen Vernunft eigentlich erreichbar, aber fester bestätigt durchs Wort Gottes.

2) Dieses blieb konstante Lehrart und wurde nur vereinfacht und geschärft durch den cartesianischen Versuch, jene der natürlichen Vernunft erreichbare Theologie philosophisch zu entwickeln. Vom Zweifel ausgehend suchte CARTESIUS ohne Benutzung der positiven Theologie zur Erkenntniss eines in sich selbst Wahren und Gewissen zu gelangen; er lehrte wie schon vor ihm die Dogmatiker, die Gottesidee sei uns anerboren.

3) CARTESIUS hatte schon dadurch einen günstigen Einfluss auf die Dogmatik, dass er von scholastischer Dialektik zu einfacherer Behandlung zurückführte. BECK pag. 14 urtheilt: *paulatim nostri ex scholastica caligine emergere coeperunt, imprimis postquam Cartesius novam philosophandi rationem protulit et licet pluribus reclamantibus cathedras occupavit. Tum enim, ut fit, philosophiae Cartesianae habitum aliquo modo theologia systematica*

induens locos communes, remota terminorum metaphysicorum farragine, dilucide rursus et perspicue tractare coepit.

4) Wirklich entstand für und wider diese die Orthodoxie übrigens kaum beschlagende Benutzung des Cartesius ein gewaltiger Eifer. Auf der einen Seite des Atheismus verdächtigt, z. B. von MARESIUS, weil er vom Zweifel ausgehe, die bisherigen Beweise fürs Dasein Gottes unzulänglich finde; auf der andern Seite mit Vorliebe begünstigt, half CARTESIUS zu einfacher Bestimmtheit und schärferer Ausbildung des alten Gegensatzes der *theologia naturalis et revelata.*

5) VAN TIL *theologiae utriusque compendium tum naturalis tum revelatae.* LUGD. B. 1704, stellt beide nur noch äusserlich neben einander, um jede ganz abgesondert und rein herauszufinden und berichtet in der Vorrede: *Jam 1656, Ordines Hollandiae praescripserunt decreto, ut materiae et quaestiones, quae theologiae propriae sunt et per solam revelationem ex verbo dei innotescunt, tamquam plane diversae a quaestionibus, quae ex natura meditante ratione possunt et debent inquiri, solis theologis relinquantur.* Ein erstes Abfinden und Ruheschaffen, das LEYDECKER bedenklich findet, uns übrigens an SCHLEIERMACHER erinnert.

6) Beider Verhältniss bestimmt die reformirte Dogmatik, z. B. PICTET *dissertationis de consensu et dissensu inter Reformatos et Augustanae conf. fratres vindiciae adv. Lutheranum, Gen.* 1700, so, dass der *usus rationis in rebus, quae rationis sphaeram non superant,* vollständig gegen lutherische Bedenken vertheidigt wird, die *mysteria fidei* aber als darüber liegend unangetastet bleiben, obgleich was dort wahr ist, auch hier nicht unwahr sein kann. Trotz ihrer *coecitas* seien *luminis naturalis radios ac quaedam principia* in der Vernunft, *quorum est indubitata veritas non modo in natura, sed etiam in gratiae ac fidei mysteriis. Gratiam perficere naturam, non destruere, multa credenda supra naturam, non contra.*

7) Bei dieser innerlicheren Vermittlung der Vernunft und Offenbarung besass man also schon, was die lutherische Kirche weit später durch den Kampf von Rationalismus und Supranaturalismus erringen musste, der eben darum der reformirten Kirche eigentlich fremd war, und wie der lutherische Pietismus nur aus der Fremde in sie einzudringen suchte.

8) Bevor das Verhältniss beider Theologien bestimmter erkannt war, konnte die natürliche in Anlehnung an Philosophie eine bedenkliche, zum Arminianismus neigende Einmischung scheinen. Daher LEYDECKER warnt vor der *petulantia nonnullorum, qui philosophica εὑρήματα in theologiam introducunt. Sic Aristotelica Pelagianismum, Platonica Arianismum introduxerunt. Nunc invecta dubitatione* (Cartesian. Zweifel) *etiam in theologiam, non potest non oriri naturalis religio imo ἀπιστία, tandem negata quoque conversionis gratia, qua menti salutaris lux affunditur et datur fides. — Etenim juxta superbam de ideis doctrinam extollent liberum arbitrium, ubi credent, omnibus ex aequo esse connatam bonam mentem, in natura dari facultatem, qua quivis possit sibi ab erroribus cavere, omnibus concreatas esse ideas uti normas judicii, et scripturarum autoritatem ac sensum a ratione dependere.* Diese Gefahr droht aber näher, wo man die Philosophie der natürlichen Vernunft ignorirt, als wo man sich ein bestimmtes Verhältniss zu ihr zu geben vermag, wie die Reformirten gethan haben. Die *idea dei innata* hob schon CALVIN hervor. Selbst der eifrige Anticartesianer MARESIUS, *oratio inauguralis* am *Systema theol. ed.* 5. GRON. 1659, kann nicht anders, pag. 347: *Insaniunt Sociniani, qui ad rationis suae tutinam expendi volunt mysteria, quo praetextu trinitatem, incarnationem et satisfactionem Christi respuunt, in quo imitatores habent servum pecus (!), ut ait Horatius, nostrates Remonstrantes. In vitium huic oppositum propendent theologi, qui sibi a Luthero nomen fecerunt, qui circa ubiquitatem et consubstantiationem — — clamitant, in rebus fidei non audiendam esse rationem, et passim insurgunt in illud Nostrorum axioma, esse quidem mysteria religionis supra rationem, non tamen contra illam. Absit a nobis, ut revelationem subjiciamus rationi, cum revelationis sit rationem corrigere et erigere supra sphaeram activitatis suae nativae. Rationem in omnes partes versare debemus, quo capaciores simus mysteriorum recipiendorum. Revelatio supernaturalis praesupponit in homine lumen naturae et usum rationis. Exhibet revelatio certas religionis regulas, sed ipsa religiositas, si fas ita loqui, tam arcto vinculo cum ratione humana connectitur, ut Lactantius* III. 9. *hominem definiendum statuerit animal rationale religiosum; et jure dicat Tertullianus: praemisit*

deus naturam, submissurus et prophetiam, quo facilius credas prophetiae discipulus naturae.

II. Diese Unterscheidung der *theologia naturalis et revelata* im Corpus der christlichen Dogmatik ist der Unterscheidung des *foedus naturae* und *foedus gratiae* verwandt, ohne dass dieser Zusammenhang schon klar erkannt worden ist.

1) Ungenau, fast verwirrend ist die Meinung, der Bund der Natur oder der Werke meine das Verhältniss des Menschen zu Gott ohne Offenbarung, der Bund der Gnade aber das durch die Offenbarung entstandene Verhältniss (HERMANN a. a. O.).

2) Die reformirten Föderalisten haben die Offenbarung keineswegs vom *foedus naturae vel operum* ausgeschlossen, sowol den Protoplasten Offenbarung vor dem Sündenfall zugeschrieben, als sogar Christum selbst als Menschen in diesem *foedus* gedacht und zwar als den einzigen, der nach dem Sündenfall noch diesen Bund durch vollkommene Gesetzeserfüllung gehalten habe.

3) Nicht der Begriff Offenbarung, sondern der Begriff Erlösung und Gnade, ist das, was beide *foedera* unterscheidet; er fehlt dem *foedus naturae et operum*, begründet hingegen das *foedus gratiae*, so dass beide *foedera* gar nichts andres sind, als die Ideen einer Verdienst-, oder Werk- oder Gesetzesreligion und hingegen einer Gnaden- oder Glaubens- oder Erlösungsreligion.

4) Nur im *foedus gratiae* unterschied man drei Oekonomien, weil nur hier das Interesse zu solcher Unterscheidung vorhanden ist; eigentlich aber liesse sich auch in dem *foedus operum* eine ähnliche dreifache Abstufung durchführen; denn auch diese Religion kann sein zuerst rein dem Naturleben entnommene, sodann aus dem ethischen Bewusstsein geförderte, endlich durch Offenbarung zur vollen Entwicklung gesteigerte. Wozu aber diese doch nicht seligmachende, für Sünder gar nicht zum Heil selbst bestimmte Religion in der christlichen Dogmatik so genau durcharbeiten? So fehlte das Interesse, auch hier Oekonomien zu unterscheiden. Uebrigens nahm man an, dass ohne den Sündenfall, also da wo nur *foedus operum* wäre, selbst Christus dennoch gekommen wäre, nur nicht als erlösender Mittler. BUCAN. 106. *Si homo perstitisset, opus habuisset Christo, non ut*

reconciliaretur deo et sanaretur a peccato, sed per quem quamdiu vellet retineretur in gratia dei. Sine Christo enim nihil possumus. Freilich eine abstrakte Voraussetzung, die ZWINGLI gleich beseitigt hätte als nicht das, was Gottes *decreta* beschlossen haben.

5) Man hatte also die für Sünder ungenügende, im Gewissen aber immer als eigentlich angelegt vorauszusetzende Werkreligion, ohne sie weiter in Entwicklungsstufen zu verfolgen. Daneben die Erlösungsreligion, welche nach drei Entwicklungsstufen in drei Oekonomien durchgeführt wurde. Hinter der wirklichen Art wie wir, einmal in Sünde verstrickt, selig werden, blieb immer als das eigentliche Soll die Voraussetzung, dass eigentlich das ewige Leben durch sündlose Gesetzeserfüllung hätte erworben werden sollen gemäss der *voluntas dei praecipiens.* Da es nun so nicht gekommen ist, so muss Gott nach der *voluntas beneplaciti* doch die Gnadenreligion als die für die Menschen, welche ja fallen würden, bestimmte Religion gewollt haben, jenes *foedus operum* aber nur im Hintergrund zeigen wollen, um uns zum Bewusstsein unsrer Fehlbarkeit, somit zum *foedus gratiae* auf dem Wege willensmässig handelnder Einsicht hinzuführen.

6) Vergleichen wir damit die Begriffe *religio naturalis et revelata*, so ist diess freilich ein andrer Gegensatz als der jener beiden *foedera;* denn hier gilt nun, das Verhältniss zu Gott ohne Offenbarung sei *religio naturalis*, das durch Offenbarung werdende aber sei *religio revelata*, wie sich von selbst versteht.

7) Dennoch wird genauerer Betrachtung klar werden, dass beiderlei Eintheilungen einander sehr verwandt sind, so sehr, dass der Lehrbau nicht beiden zugleich folgen kann, vielmehr beide in einander möglichst muss aufgehen lassen. Die Föderalisten gehen nie eigentlich auf die *theologia naturalis* ein, setzen sie höchstens voraus; die aber zuerst *theologia naturalis*, dann *revelata* geben, können die föderalistische Stoffeseintheilung dann nicht mehr brauchen, so viel sie auch von den zwei Bündnissen und den Oekonomien des einen reden mögen, wie z. B. CALVIN.

III. Es müssen also beide Theilungen in tieferm Grunde doch auf einander zurückgehen; es muss einerlei Theilung sein, die nur in zwei verschiedenen Modifikationen auftrat; daher

wir sie irgendwie combiniren, auf einander zurückführen müssen, wenn die reformirte Dogmatik so dargestellt werden soll, dass keine ihrer dagewesenen Hauptformen partheiisch zurückgestellt wird.

1) Den Schlüssel zu diesem Verständniss finden wir am sichersten bei Coccejus selbst, wenn er angelegentlich, obgleich Offenbarung auch im *foedus naturae et operum* anerkennend, doch dort den Unterschied dessen was der Mensch aus sich selbst und seiner Natur findet, und dessen was ihm Gott offenbart, als einen unwesentlichen darstellt, weil *lex scripta* und *lex conscientiae* ganz einerlei sei, so dass auch die ausserordentlichsten Offenbarungen über das, was der Mensch zu leisten, zu thun schuldig sei, immer nur anticipirte Belehrung wäre, die man später aus dem Gewissen und der Weltordnung schon selbst hätte erkennen können. Darum ist hier Offenbarung ein viel unwichtigerer Begriff, es bleibt ihm nichts als anticipirte Belehrung über die sittlichen Pflichten des Menschen.

2) Im *foedus gratiae* hingegen handelt es sich um eine Offenbarung dessen, was der Mensch aus sich niemals so finden und sicher, zuversichtlich erkennen könne, da er sich vielmehr nie eigenmächtig ohne vollkommene Gesetzeserfüllung Heil versprechen darf; nur Gott ihm enthüllen kann, dass dennoch Heil, erlösendes Heil für ihn bestimmt sei. Volle, wahre göttliche Offenbarung giebt es also nur hier, nur hier Erhöhung, Erweiterung dessen, was die Menschen aus sich selbst finden könnten.

3) Also Erlösungsoffenbarung ist der Begriff, der das *foedus gratiae* vom *foedus naturae* unterscheidet; und eben so wird am Ende dieser Begriff gemeint sein müssen als der die *religio revelata* konstituirende, in der *religio naturalis* noch fehlende. Die Einsicht in diese klar der Sache selbst zum Grunde liegende Zusammengehörigkeit einerseits des *foedus naturae* und der *religio naturalis*, anderseits des *foedus gratiae* und der *religio (theologia) revelata* wird den reformirten Lehrbau bedeutend fördern und ein Verfahren an die Hand geben, bei welchem die Föderalisten zu ihrem Rechte kommen, so gut als diejenigen Dogmatiker, welche 1) die *theologia naturalis* und 2) die *revelata* abgehandelt haben.

4) Nur ist weder der eine noch der andere Gegensatz als ein absoluter zu fassen, als ob in der *religio naturalis* schlechthin noch nichts von Offenbarung wäre, in der *revelata* aber schlechthin nichts von der Vernunft her; und ebenso, als ob *foedus naturae* und *foedus gratiae* nur im Gegensatz zu einander ständen. Natur ist freilich im Gegensatz zur Gnade, aber zugleich auch in positiver Beziehung auf diese; ihr gegenseitiges Verhalten ist ein negatives und positives zugleich. Urgirt man das negative Verhalten, so gehört das Natürliche als solches gar nicht mit in das christliche Gebiet, bildet nur eine negative Voraussetzung, und kann nur zur Sprache kommen auf negative Weise, als etwas verlorenes, ungenügendes, das nur unter nicht gegebenen Voraussetzungen genügend wäre. Was so die Lutheraner als Gesetz in Gegensatz stellen mit dem Evangelium, dasselbe, nur vorsichtiger setzen die Reformirten als Gesetzesreligion, *foedus operum sive naturae*, d. h. eine Religionsart, welche aufs Gesetz und dessen vollkommene Beobachtung hin gebaut wäre.

5) Da aber Natur und Gnade doch auch ein positives Verhältniss zu einander haben, so kann jene Darstellungsweise für sich allein die Sache nicht erschöpfen, das positive Verhältniss ist ebenso wichtig, darum klagt schon ZWINGLI über die, welche vom Gesetz, er meint das ewige Moralgesetz, abschätzig reden, als ob es zu uns kein Verhältniss mehr habe. Dieses positive Verhältniss nun der Natur und des natürlich rationalen in der Religion zur Gnade, zur erlösenden Offenbarung, wird dargestellt, wo man der Methode folgt, *theologia naturalis* der *revelata* vorauszuschicken. Bei der Föderalmethode hingegen kommt jenes positive Verhalten von Natur und Gnade auf andre Weise zu seinem Rechte, offenbar nämlich mittelst der Unterscheidung dreier Oekonomien des *foedus gratiae*. Denn die beiden noch unvollkommenen Oekonomien *ante legem et sub lege* sind ja von der vollkommnen *post legem s. evangelica* wesentlich nur dadurch unterschieden, dass dort die das *foedus gratiae* konstituirende *gratia*, erlösende Offenbarung, noch latitirt im bloss Natürlichen und nur gebunden an dieses wirksam ist. Natur und Gnade schliessen also einander nicht bloss aus, sondern sind doch auch an und in einander.

6) Die reformirte Lehre beider Methoden geht also immer dahin, dass alles Religiöse, zuerst mehr nur aus unserm Zusammensein mit der Naturwelt sich bildend, sodann durchs erwachte sittliche Bewusstsein gehoben, endlich durch unmittelbare Erlebung des Göttlichen im Gemüth (Offenbarung) zur vollen Belebung gebracht, dass alles Religiöse auf allen drei Stufen entweder die Form eines Rechtsvertrages mit Gott annehmen kann, *foedus operum* ist; oder aber die Form des Gnaden- und Vertrauensverhältnisses, *foedus gratiae;* denn wie selbst mit Anerkennung der Offenbarung die Religion immer noch als blosse Gesetzesreligion eines Rechtsvertrages aufgefasst werden kann, zeigen heut zu Tage noch diejenigen, welche das Moralische zur Basis des Religiösen machen.

7) Da nun drei Oekonomien, Entwicklungsstufen zu unterscheiden für die christliche Dogmatik von Werth ist nur in Bezug auf die Erlösungsreligion: so gewinnen wir einfach die Anschauung, der in Christo vollendeten Religion selbst zwei vorbereitende Stufen vorauszusenden, welche im Unterschied von der vollendeten Religion *religio naturalis* heissen, nach ihrem positiv vorbereitenden Verhältniss aber selbst schon Erlösungsreligion in sich gebunden enthalten und von dieser Seite betrachtet *foederis gratiae oeconomia antem lege et sub lege* genannt werden. Dieser Abschnitt wird darum sowol in seinem ungenügenden, negativen Charakter als auch in seinem positiv vorbereitenden aufzuzeigen sein.

8) Folgerichtig wurden die Fragen, *an Vet. Test. in s. literis accipiatur pro foedere illo gratuito, quod deus cum patribus inivit; an gratuitum illud foedus idem substantia sit cum N. To.?* von den Reformirten wider die Lutheraner bejaht, und letztere kamen durch die Verneinung in Widerspruch mit sich selbst. De Wette, kirchl. Dogm. 3te Ausg. S. 33. Darum konnte man weder wie die Lutheraner das Gesetz des A. T. nur im Gegensatz zur Erlösungsreligion fassen, sah schon im Gesetz, wie Leydecker sagt, *Evangelium sub velo*, im A. und N. T. *unam substantiam*, wie schon Calvin sich ausdrückte *in varia dispensatione;* noch konnte man mit den Pelagianern die drei Oekonomien nur trennen: Leydecker 291. *Non ferimus antiquam*

Pelagianorum haeresin de foedere Mosaico, quando illud in foedus operum vertunt; nam statuunt tria distinguenda tempora, naturae ante Mosen, legis per Mosen, evangelii post Mosen.

§. 20. Im Zusammenhang mit dem Streben nach einfach klarer Methodik, weder von der scholastischen noch Föderalmethode befriedigt, suchten Andre auf eigenthümlichen Wegen zum Ziel zu gelangen, unter denen namentlich Leydecker's ökonomische Methode manches gefördert hat, bis endlich die Wolfisch-Leibnitzische Philosophie in der Weise wie früher die Kartesianische benutzt wurde, besonders für die *theologia naturalis*.

I. Berücksichtigung verdienen Hulsius und Clericus.

1) Von Hulsius *(systema theol. plenum. Lgd. B.* 1694*)* sagt Endemann pag. 15: *Omne argumentum systematis theologiae dogmaticae vult absolvi molitione, opere et sabbato dei*, also Decrete, Ausführung und Ruhe oder Ziel, ein individueller Versuch für den reformirten Typus, wie Walch *bibliotheca theologica selecta* I. 226 beifügt, *quoniam numen in molitionibus ex abysso aeternitatis ad extra prorupuerit, deinde in opere, quae antea molitum fuerit, exsequutus sit, ac tandem omni opere absoluto felicissimum celebravit sabbatum.*

2) Clericus empfahl den einfachen Fortgang nach der Historie (als Arminianer die *decreta* gleichgültiger ansehend). Ueber ihn Beck l. l. 20. *Clericus in epistol. theol. commendavit methodum historicam, quae ordinem temporum sequitur a creatione incipiens in rebus gestis Christi et Apostolorum desinit, statum ecclesiae et doctrinae formam quavis aetate explanans.* Er wollte damit der Bibel folgen, wie Endemann ibid. bemerkt: *Clericus commendavit methodum historicam, qua sacra scriptura utitur.* Diese Methode als bloss historisch konnte der reformirten Dogmatik am wenigsten zusagen.

II. Bedeutender ist die ökonomische Trinitätsmethode von Leydecker, in ihrem speculativen Charakter ächt reformirt, darum der einfachen Föderalmethode ergänzend verwandt.

1) Leydecker *de oeconomia trium personarum in negotio sa-*

lutis l. VI. Traj. 1682; und ausführlicher *De veritate religionis Reformatae s. evangelicae l. VII. quibus doctrina Christiana de oeconomia s. trinitatis in negotio salutis humanae explicatur et reform. fides ex certis principiis in verbo dei revelatis congruo nexu demonstratur et defenditur. Traj. ad Rh.* 1688.

2) Seine Methode erklärt er im schon citirten Commentar zum Heidelberger Catechismus, *praef.*, für eine nöthige Ergänzung der einfachen Föderalmethode: *Sunt qui hodie omnem theologiam ad oeconomiam foederum dei reducunt. Verum oeconomia foederum non aeque omnium fidei veritatum demonstrationem tamquam principium praestat, ac quidem oeconomia trinitatis. Oeconomia foederis trinitatis oeconomiam praesupponit. Reformatam theologiam ex principiis ipsius Christianismi i. e. ex trina gratia dei salvatoris juxta aeternum propositum defendi.*

3) Er entwickelt sie *l. l.* pag. 94. *Modus operandi sequitur modum subsistendi. In oeconomia patri justificationis munus i. e. judicis officium, filio liberationis et mediatorium munus, spiritui s. sanctificationis et consolationis beneficium. Ac prout in redemtione et negotio trina attributa maxime sunt manifestata: justitia, misericordia et potentia; ita patris est tueri justitiam, filii ostendere misericordiam, spiritus s. exequi potentiam.* 96. *Habet quoque haec trinitatis oeconomia respectum ad hominis statum institutum, destitutum, restitutum.* 107. *Manifestatio imperfecta erat in V. T. perfecta in N. T.; triplex potius dispensatio, primo est revelatus evidentius pater, deinde filius, denique spiritus s. quasi tria saecula, patris sub V. T.; filii in carne apparentis in plenitudine temporis, spiritus s. a filio exaltato effusi in omnem carnem.*

4) Es ist ein Versuch, die *theologia revelata* (denn die *naturalis* ist von LEYDECKER nicht unbefangen gewürdigt, darum nicht berücksichtigt worden) auf eine den Oekonomien des *foedus gratiae* entsprechende Weise durchzuführen, consequent; denn ordnet sich einmal der Stoff für die Anthropologie nach verschiedenen Dispensationsgraden, so muss auch die Gotteslehre dem entsprechen. Aber die Art, wie LEYDECKER gleichsam die Personen der Trinität an drei Oekonomien der Religion vertheilt und ihre Funktionen auseinander hält, ist ganz verfehlt und ohne Einfluss geblieben. Es wird sich ergeben, dass dem

natürlichen Menschen gegenüber Gott nur als der starr monotheistische erscheint ohne lebendige Vermittlung mit dem Menschen, als *creator* und *dominus*, hingegen im Gnadenstand der Erlösung als *salvator* und da erst in der lebendigen Vermittlung dreieinig sich aufschliesst in verschiedenen Oekonomien.

III. Seit Mitte des 18ten Jahrhunderts benutzen die reformirten Dogmatiker die Wolfisch-Leibnitzische Philosophie und gewinnen so eine einfach scharfe Darstellung, verwischen aber, ohnehin den Arminianismus nicht entschieden mehr abwehrend, die innere Schärfe des altreformirten Lehrbaues, so dass sein besonderes Fortbestehen eigentlich dann wirklich unnöthig wäre.

1) Auf reformirtem Boden, in England, Holland, ist die selbstständige Philosophie und freies Forschen zuerst erstanden. Schon Spinoza, von seiner Zeit noch nicht gewürdigt, hatte consequent vom natürlichen Denken aus philosophirt, ohne sich darin von der Offenbarungsautorität bestimmen zu lassen. Wie immer, wo Offenbarungsleben nicht erfahren ist, musste er Uebervernünftiges, d. h. von der von religiöser Erfahrung noch nicht gehobenen, reinen Vernunft nicht Erreichbares der Phantasie heimschieben, die Bibel der natürlichen Vernunft unterwerfen, den Wunderbegriff als problematisch aufheben, die *natura naturata* zwar abhängig von der *natura naturans*, aber als gleich ewig darstellen.

2) Hatte Cartesius angeborne Ideen für sicher angenommen, so lässt Locke sie schon nicht mehr gelten, nimmt in reinem Empirismus Alles von Wahrnehmungen her.

3) Sein Gegner, Leibnitz, baut hingegen weiter auf apriorischem Erkenntnissweg. Die Keime zu aller Erkenntniss liegen schon in uns und bedürften nur der Anregung und Entwicklung. Wolf verarbeitet seine Ideen zum bestimmten System, dessen Formalismus, gegenüber pietistischer Formlosigkeit, auch der lutherischen Kirche willkomm war.

4) Die Reformirten, der alten deducirenden Methode getreu, benutzen dieses System zu bestimmterer Formulirung, verwischen dagegen die deterministische Schärfe des Lehrsystems selbst. Im Allgemeinen ist aber der materielle Einfluss Leibnitzischer Ideen nicht so bedeutend wie der willkommene

des WOLFISCHEN Formalismus; die Benutzung wird mehr der *theologia naturalis* zugewandt. BECK, *l. l.* pag 16. *Ratio tractandi theologiam mathematica s. scientifica appellatur; sunt qui Wolfianam dicunt nescio quo jure;* denn sie sei so alt als die Mathematik, nur früher auf dergleichen Disciplinen nicht angewandt worden. — BECKS *Synopsis institutionum universae theologiae, Bas.* 1766 wurde das dortige Lehrbuch bis 1822 statt des vorher von 1626 an eingeführten *Christianae theolog. compendium* von WOLLEB; und BECK bemerkt, die von WOLLEB noch nicht behandelte, aber einfach vorausgesetzte *theologia naturalis* sei nun unentbehrlich geworden trotz der Insulte von Seite der Fanatiker, *qui rationis et facultatum a deo hominibus menti inditarum neglectum pro pietate habent.* — Ebenso sagt STAPFER *polem. praefat. in primis sectionibus, quae theol. naturalem spectant, Wolfiana secuti sumus principia theodiceamque Leibnitzianam.* Endlich ENDEMANN *compend. pag.* 9: *theologiam naturalem dari, scripta Wolfii, Baumgartenii et multorum aliorum faciunt apertum.* (Einem Reformirten hätte das längst gewiss sein sollen).

IV. Ein wesentlicher Fortschritt ist die genauer werdende Bestimmung über das Verhältniss der *theologia naturalis* zur *revelata.*

1) Beim blossen Nebeneinander konnte die Sache nicht bleiben; dass beide zusammen die Einheit der Dogmatik bilden, war zu zeigen, der Unterschied in einen doch wieder fliessenden aufzulösen, wie ENDEMANN fortfährt: *Si vero quaeris, an homo omni institutione externa, imprimis revelatione divina destitutus, sola rationis vi theologiam naturalem condere potuerit, nego; exempla sunt, qui inter feras adoluerunt. — An homo corruptus, sed institutione aliorum, rationis usum et loquelam adeptus veritates divinas naturales investigare possit, affirmo, quia gratia communi omnes sustentantur, quapropter Paulus Ethnicos inexcusabiles fuisse pronunciat. Ethnici multa de rebus divinis recte pereeperunt. Haec ex revelatione divina ad eos a majoribus propagata... Christianorum philosophi ex principiis rationis theologiam naturalem condiderunt, sed optimi eorum grato animo fatentur, se scriptura sacra, quae veritates divinas naturales repetit, tamquam principio heuristico usos fuisse. pag.* 10. *Homini integro ad recte*

beateque vivendum suffecisset (ratio), corrupto non sufficit. Continet fundamentum omnis religionis.

2) Die Vernunftsätze sind also für die Dogmatik nur darum sicher, weil sie vom höhern religiösen Leben in der Schrift bestätigt sind, *articuli mixti; articuli puri s. simplices ex sola scriptura, mixti ex scriptura et ratione cognoscuntur.* Diess war schon CALVIN's Lehrweise, blieb aber lange nicht recht benutzt.

3) Offenbar einerlei mit SCHLEIERMACHER's Eintheilung der Dogmatik in die allgemeinen und in die speciell christlichen, nur aus religiös christlicher Erfahrung (Bestimmtheit des Selbstbewusstseins) abzuleitenden Sätze.

§. 21. Als Quellen für unsre Darstellung der reformirten Dogmatik sind zu nennen schon die symbolischen Bücher, welche aber für genauere und schulmässig scharfe Lehrdarstellung theils nicht genügend noch wesentlich sind, theils nicht ohne einen Blick auf ihre geschichtliche Veranlassung gewürdigt werden können.

I. Die symbolischen Bücher der Reformirten, aus angegebenen Gründen nicht vorzugsweise zur scharfen und rückhaltslosen Darstellung des Lehrbegriffs zu gebrauchen, sind zuerst allgemeinere, über alle Controverspunkte sich erstreckende, oder specielle, nur gewissen Punkten gewidmete Vereinbarungen.

A. Vor CALVIN's Einfluss erschien:

1) die mit dem Lutherthum Vermittlung suchende *Confessio Tetrapolitana*, ohne Zweifel von den vermittelnden BUCER und CAPITO verfasst für die vier oberdeutschen Städte in 23 Artikeln, 1530 am Reichstag dem Kaiser dargeboten. Sie war LUTHERN nicht genehm, ebenso wenig ein bestimmter Ausdruck der Reformirten, und konnte darum kein Ansehen erlangen. Die gleichzeitig von ZWINGLI nach Augsburg gesandte Confession an Karl V., so wie seine *clara et brevis expositio*, ist Privatschrift geblieben und dennoch eher geeignet den reformirten Typus darzustellen. Vergl. HAGENBACH Dogmengesch. II. II. §. 219.

2) Die Baslerconfession von 1534, welche auch in Mühlhausen Geltung erhielt, *Confessio Basileensis I, Mülhusana* nach

einem von OEKOLAMPAD verfassten Concept. Vergl. HAGENBACH's Geschichte der Bas. Confession. — In Folge des fortgesetzten Sacramentstreites entstand

3) Die zweite Basler- oder erste Helvetische Confession, zu Basel 1536 von abgeordneten Theologen mehrerer Schweizerstädte unter hinzugekommener Mitwirkung der Strassburger BUCER und CAPITO. Vergl. ebend. Wieder mit irenischer Tendenz, die aber LUTHERN nicht genügte und den schärfern reformirten Bestimmungen eben so wenig.

B. Unter Calvinischem Einfluss vergl. HAGENB. Dogmengesch. §. 220 entstanden (nach CALVINS Catechismen 1541 und 1545) zuerst Symbole, die über einzelne Hauptpunkte den Genfer mit dem Zürchertypus auszugleichen suchten und zwar so, dass natürlich der schärfer ausgeprägte calvinische Typus mehr durchdrang.

1) Im *Consensus Tigurinus* 1549 auf Grundlage von 20 Artikeln, die CALVIN aufgesetzt hatte, verständigt man sich über die Abendmahlslehre, wie es nicht ohne geschichtliche Beleuchtung verständlich ist.

2) Im *Consensus Genevensis* von 1552 über die Prädestinationslehre ebenso.

II. Bis hieher sind diese Formeln alle nur Vereinbarungen, (mit Ausnahme etwa der ersten Basler Confession, in welcher Basel seinen Glauben aussprechen wollte), darum wenig geeignet den reformirten Lehrbegriff schärfer erkennen zu lassen, auch alle nur lokal mit Ausnahme der 2ten Basler-, ersten Helvetischen, welche in mehrern Kantonen gebilligt ward. Seit die reformirte Kirche, durch CALVIN verstärkt, sich als grössere Einheit auffasst, werden ihre Confessionen und Catechismen bedeutender und allgemeiner angesehen, obgleich beim Mangel äusserlich einheitlicher Kirchenverfassung oder Eines alldominirenden Punktes jede dieser Confessionen von Einem Lande ausgehend zunächst für die reformirten Gemeinden dieses Landes bestimmt ist, aber auch von den Reformirten anderer Länder stillschweigend gebilligt wurde.

1) *Confessio Hungrica*, von einer Synode der ungarischen Reformirten 1557 oder 1558 entworfen.

2) Die *Confessio Gallicana*, 1559 von einer Synode zu Paris bestätigt.

3) Die *Anglicana* oder XXXIX Artikel der anglikanischen Kirche (schon 1551 entworfen), 1562 revidirt und von einer Synode in London genehmigt; übereinstimmend damit ist der *Church Catechism* von 1553.

4) Die *Confessio Scoticana* von 1560, besonders von Knox, in der Prädestination weniger calvinistisch als im Abendmahl.

5) Die *Confessio Belgica*, eine Privatschrift des Guido von Bres, 1562 gedruckt, von den niederländischen Gemeinden gebilligt, auf der Dordrechter Synode wieder feierlich bestätigt.

6) Wie der Heidelberger Catechismus von 1562, so ist die von Bullinger verfasste *Confessio Helvetica* II. 1564 durch den zur reformirten Kirche übergetretenen Churfürsten Friedrich III. von der Pfalz veranlasst und hat am meisten allgemeine Geltung gefunden.

7) Die *Confessio Marchiana*, veranlasst durch den Uebertritt des Markgrafen von Brandenburg Johann Sigismund 1614 aus der lutherischen in die reformirte Kirche.

III. Endlich entstanden Formeln und Beschlüsse zur Schlichtung innerer Streitigkeiten, namentlich über die Prädestination.

1) Die Beschlüsse der Dordrechter Synode 1618 und 1619 gegen die Arminianer. Vergl. Halesii *historia concil. Dordr.* und, um hinter die Coulissen zu sehen, Graf Beiträge zur Kenntniss der Geschichte der Synode von Dordrecht. Aus Dr. Meyers und Antistes Breitingers Papieren. Basel 1825, wo viele der damals angesehensten Dogmatiker beleuchtet sind.

2) Die *Formula consensus circa doctrinam de gratia universali et connexa aliqua nonnulla capita* 1675. vom Zürchertheologen Heidegger im Verein mit dem Genfer Franz Turretin und dem Basler Gernler wider die freiere Theologie zu Saumur aufgestellt, nicht ohne Widerstand ertragen, endlich wieder aufgehoben.

3) Zu den reformirten Symbolen zählt man auch den *Consensus Sendomiriensis* von 1570, *Thoruniensis Synodi generalis* von 1595, *Confessio Bohemica* 1535, *Colloquium Lipsiacum* 1631, *declaratio Thoruniensis* 1645. Hagenb. Dog. Gesch. §. 220. 14.

4) Zusammengestellt wurden die reformirten Symbole (ungefähr gleichzeitig mit der Lutherischen Symbolsammlung, Concordia genannt), nämlich in der *Harmonia confessionum fidei orthodoxarum et Reformatarum ecclesiarum, quae in praecipuis quibusque Europae regnis, nationibus et provinciis sacram Evangelii doctrinam pure profitentur. Genev.* 1581 im Namen der französischen und niederl. Kirchen von einigen angesehenen Theologen z. B.: BEZA, DALLÄUS; wieder 1654 mit Zusätzen durch CHOUET. Ein neuer Abdruck 1654. Es ist eigentlich keine Sammlung, sondern eine aus den Symbolen gezogene, auch die Augsburger Confession benutzende, Lehrdarstellung, damit die Einheit des reformirten Lehrbegriffs anschaulich werde. Eine eigentliche Sammlung erschien erst 1612. *Corpus et syntagma confessionum fidei, quae — — ecclesiarum nomine fuerunt authentice editae;* wieder nicht zu kirchenregimentlichen Zwecken, apologetisch irenisch, selbst mildere lutherische Symbole aufnehmend. Rein literarisch erschien nach langer Pause die *Sylloge confessionum subtempus reformandae ecclesiae editarum. Oxon.* 1804 und 1827; ferner von AUGUSTI das *Corpus librorum symbolicorum, qui in eccles. ref, auctoritatem publicam obtinuerunt. Elberf.* 1827. auch nicht vollständig. Besser, vollständig und korrect NIEMEYER, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum.* L. 1840. *Appendix, qua continentur Puritanorum libri symb.* L. 1840. Ausserdem sind einige Uebersetzungen zu nennen: MESS, Sammlung (einiger) symbolischen Bücher der reform. Kirche u. s. w. Zwei Theile. Neuwied 1828 und 1830; (BECK) die symb. Bücher der evangelisch reform. Kirche. Zwei Theile. Neustadt a. d. Orla 1830; BODEMANN, Sammlung der wichtigsten Bekenntnissschriften der evangelisch reform. Kirche, mit geschichtlichen Einleitungen und Anmerkungen. Hannover 1844.

IV. Geschichtliche Beleuchtung verdient namentlich die Abendmahlslehre und die Prädestination zur Würdigung der symbolischen Bestimmungen.

1) Die reformirte Abendmahlslehre ist nur der am bekanntesten gewordene Ausdruck schlechthiniger Abhängigkeit des Heils allein von Gott, darum nicht auch von kreatürlichen Handlungen. ZWINGLI erklärte sich gegen die leibliche Gegenwart Christi

und adoptirte die, wie es scheint aus den Niederlanden her vorgeschlagene, Erklärung des *est* als *significat*, 1525. Luther wollte unter Brod und Wein den Leib Christi, wie er von Maria geboren und am Kreuz gehangen, enthalten wissen, daher auch die Ungläubigen ihn bekämen. In Marburg 1527 gaben die Schweizer so weit nach, dass Leib und Blut im Abendmahl gegenwärtig seien, ohne das wie zu bestimmen. Luther begnügte sich nicht damit, da die Schweizer nichts Sinnliches beimischen konnten. Die Augsb. Conf. sagt zwar nur: *vere adsunt corpus et sanguis Christi et distribuuntur vescentibus*, verdammt aber die anders Denkenden. Im Jahr 1536 kamen Bucer und Capito nach Wittenberg und vereinigten sich unter Melanchthons Formel *sub signis exhibitivis exhiberi corpus et sanguinem Christi essentialiter, vere et substantialiter*, und obgleich es von der Zwinglischen Ansicht abwich, traten die Schweizer des Friedens wegen bei, nicht bedenkend, dass sie Luthern nicht genügen würden, so lange sie Zwingli nicht überhaupt aufgäben. Wirklich blieb Luther feindselig und der gemachte Friede wurde nicht verwirklicht.

Calvin der nun auftrat, stimmte darin mit Luther Anfangs überein, dass *ipsa substantia carnis* unter dem Brod dargereicht werde; da er aber beifügt: «nicht auch für die Ungläubigen», so konnte auch der erste Satz nicht lutherisch gemeint sein. Genauer bestimmte es Calvin in einer mit Farel und Viret 1539 gestellten Confession über das Abendmahl: «das Sacrament sei wirkliche Darreichung der göttlichen Gnade, Leib und Blut Christi *realiter* zugegen, aber nur auf geistige Weise, die geistige Kraft das eigentlich Reale. Brod und Wein werde Leib und Blut Christi genannt, weil sie es «bedeuten», und zwar nicht leer theoretisch nur, sondern praktisch besiegeln und bestätigen. Die Gnade beim Sacrament erhielten aber nur die Auserwählten. Aehnlich Peter Martyr, Leib und Blut seien *corporaliter*, aber nicht *carnaliter* gegenwärtig.

Dieses Calvinische Bekenntniss und die Herausgabe von Zwinglis Schriften brachten den Streit in Deutschland wieder zum Ausbruch um 1540; die Wittenberger Concordie war kraftlos geworden, als die *orthodoxa confessio ecclesiae Tigurinae* sich der Deutschen entgegen stellte.

In der Schweiz gab es nun Anhänger der Zwinglischen und der Calvinischen Ansicht, sie verglichen sich im *Consensus Tigurinus*: "die Sache dürfe von den Zeichen nicht getrennt werden, mit den Zeichen werde etwas Innerliches empfangen."

2) Die Prädestination hatte CALVIN in seiner *Institutio* noch schärfer als AUGUSTIN gelehrt. Die Zürcher, obgleich ZWINGLI in Privatschriften schroff genug sich ausgedrückt, sahen nun erst den entwickelt durchgeführten Lehrbegriff und fanden sich nicht überall in denselben. CALVIN arbeitete an einer Vereinigung und der *Consensus Genevensis* ward zu Zürich angenommen.

Als nun durch die *Confessio Belgica* und, wenn schon nicht streng gelehrt, durch den Heidelberger Catechismus die Calvinische Prädestination in den Niederlanden siegte, entstand eine Opposition, die überhaupt nicht durch Bekenntnissformeln dem Glauben etwas aufdringen lassen wollte, namentlich die Prädestination milderte und fünf Artikel aufstellt, besonders: Das *decretum* sei kein unbedingtes, Christus für Alle gestorben der Absicht nach; der Alle suchenden Gnade vermöge der Mensch zu widerstehen, die schon erlangte könne er wieder verlieren. Cryptolutheranisch in diesem Punkte, blieben diese Remonstranten dennoch der Lutherischen Kirche fern, schon weil diese das Ansehen der Symbole noch mehr gelten liess als die reformirte. Die Synode zu Dordrecht, politisch unterstützt vom Statthalter, setzte 93 *Canones* entgegen und schloss diejenigen Lehrer aus, welche nicht unterschreiben wollten. In der Schweiz wurden diese Synodalbeschlüsse nie eingeführt.

Eine zweite Spaltung ging aus von der freiern Theologie in Saumur, auch mit Abweichungen über die Prädestination. AMYRAUT, wie sein Lehrer CAMERO, dachten Niemand durch Gottes *decretum* ohne weiters ausgeschlossen, PLACAEUS die erste Sünde nicht unmittelbar imputirt, nur mittelbar als fortgepflanzte Erbsünde, CAPELLUS lehrte die Inspiration freier und verfocht freie a. t. Wortkritik gegen des jüngern BUXTORF Inspiration der Punktation. Dieses Alles sollte geschlichtet werden durch die *Formula Consensus*, welche zu Zürich, Bern, Schaffhausen, Basel und Genf eingeführt wurde, in Neuenburg und Lausanne aber beharrlichen Widerstand fand. Alle Candidaten des Predigtamtes

sollten sie unterschreiben, sogar hugenottische Flüchtlinge wollte man nur unter dieser Bedingung aufnehmen. Churfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg nahm sich ihrer und der kirchlichen Freiheit an 1686; Basel und Genf gaben zuerst nach und im Anfang des 18ten Jahrhunderts wurde die Formel förmlich abgeschafft. HAGENBACH, Vorlesg. über die Reformation IV. 243 f.

Uebrigens war die Formel ihrem Geiste nach älter; wegen universalistischer Ansichten hatte schon um 1640 Zürich seinen Studirenden den Besuch von Saumur eine Zeit lang verboten, 1662 war Prediger ZINGG zu St Jakob bei Zürich verbannt, JOH. KELLER von Zürich entsetzt und verketzert worden, weil er Joh. III. 16 von Allen verstand, nicht bloss von Auserwählten.

§. 22. Die wesentlichen Quellen, aus welchen die genauere Dogmatik der reformirten Kirche, von der Moral früher schon getrennt, als in der lutherischen, zu entnehmen ist, sind die reformirt orthodoxen Dogmatiker, so zwar, dass für jede Entwicklungsphase einige anerkannte Lehrbücher benutzt werden müssen.

I. Die Dogmatik, früh von der Moral getrennt durch DANAEUS, ist sicherer und vollständiger als aus den Symbolen, aus den angesehenern dogmatischen Lehrbüchern zu entnehmen, welche als orthodox und kirchlich gegolten haben.

1) Für die Symbolik konnte nicht so verfahren werden; sie wird aber auch gerade in der reformirten Kirche weit unbedeutender sein als in der Lutherischen und Katholischen, in letzterer vielmehr ein weit schöneres Bild geben als die katholische Kirche selbst von der Reformation gegeben hat. MÖHLER z. B. hat den Protestanten ein offenbares Unrecht damit angethan, dass er ihnen nicht auch den zuerst angegriffenen, sondern nur den in Folge der Reformation selbst auch sich reformirenden Katholicismus des Tridentinischen Conciliums gegenüber stellt, symbolisch richtig, aber dennoch mit einer Umgehung der historischen Treue verbunden.

2) Die reformirten Dogmatiker sind Hauptquelle der Dogmatik ihrer Kirche, tüchtige Bearbeiter des gemeinsamen Lehrbe-

griffs, der in dem kirchlichen Geiste so sicher und gleichmässig bewahrt blieb, als Symbole es nicht geleistet hätten. Auch BAUMGARTEN CRUSIUS, Comp. der Dogm. Gesch. S. 371 urtheilt, "dass die reformirte Kirche im 16ten und 17ten Jahrhundert wissenschaftlich der Lutherischen weit voranstand."

3) Gerade die Einwürfe, als müsste von der Prädestination aus die Moral aufgehoben werden, veranlassten eine besonders sorgfältige Behandlung der Moral, die DANAEUS schon 1577 getrennt von der Dogmatik bearbeitet hat. DANAEUS und Andre z. B. AMYRALDUS 1652 lieferten Werke, welche damals weder von Lutheranern, noch Katholiken erreicht wurden. STÄUDLIN Gesch. der christl. Moral. Gött. 1808. S. 372.

4) Nur sind bloss orthodoxe Dogmatiker auszuwählen, allfällige Abweichungen provinzieller Typen zu beleuchten, und vorzugsweise die angesehensten zu benutzen, wobei man es nicht unbillig beurtheilen wird, wenn unter diesen am meisten benutzt wurden die gerade am leichtesten zugänglich waren.

II. Da die reformirte Dogmatik eine Geschichte hat, so sind alle nach oder neben einander dagewesenen Phasen des orthodoxen Lehrbegriffs aus ihren Repräsentanten darzustellen, im Allgemeinen das 16te, 17te und 18te Jahrhundert zu unterscheiden, im 19ten SCHLEIERMACHER zu berücksichtigen.

Erste Periode, das 16te Jahrhundert, gegen Ende schon den Typus des 17ten vorbereitend:

1) Besonders wichtig sind die dogmatischen Schriften der Reformatoren selbst und ihrer gleichzeitigen Gehülfen. Von ZWINGLI wird benutzt als Vorarbeit das gerade den Lehrbegriff aus seinen Schriften allen zusammenstellende, fleissige Werk: Zwinglis sämmtliche Schriften im Auszuge. Herausgegeben von USTERI und VÖGELIN, 2 Bde. Zürich 1819; aus ZWINGLIS Werken *ed. Schuler et Schulthess* besonders der in Bd. III. befindliche *Commentarius de vera et falsa religione* und die Bd. IV. enthaltenen Schriften *brevis expositio* und *de providentia*, welche freimüthiger als keine andre die tiefern Grundlagen seines Lehrbegriffs geben. Zwinglis Ansichten, auch wo sie nicht gerade beliebter wurden, konnten doch nie heterodox werden; selbst seine Darstellung der Erbsünde als eines an sich nicht verdammenden

«Presten,» und die Seligkeit edlerer, erlöster Heiden wurzelt so im System, dass sie nicht aus blosser humanistischer Weltansicht begriffen werden können. PICTET, l. l. 30: *Male imputatur Zwinglio negare peccatum originale; dixit quidem non esse peccatum ut peccatum actuale, i. e. actio contra legem. Peccati nomen latius et strictius sumi potest. Docet Zwinglius quoque, peccatum originale elui sanguine Christi.*

Von CALVIN ist die schon 1536 erschienene *Institutio religionis Christianae* nach der vollendeten Gestalt, die sie seit 1559 erhalten hat, als Hauptschrift zu benutzen. CALVINS Biographie von HENRI beleuchtet auch das dogmatische System.

Anerkannte Gehülfen der Reformatoren sind der mehr praktische kirchenleitende BULLINGER, von welchem etwa erwähnt wird das *Compendium relig. christ. e puro dei verbo depromtum, quo omnia ad salutem necessaria breviter, perspicue et absque contentione traduntur. Bas.* 1556; citirt nach der Ausgabe von 1598. BULLINGERS Lebensgeschichte von SAL. HESS, 2 Bd. Zürich 1828.

Ferner der dogmatisch bedeutendere Italiener PETER MARTYR VERMILIUS, der nach längerer Wirksamkeit in Strassburg und England von Bullinger als Professor nach Zürich berufen, auch von Calvin hochgeschätzt, «leider gestorben ist, bevor er selbst *locos theologiae* zum Druck ausgearbeitet.» Aus seinen Commentaren hat ROBERTUS MASSONIUS, französischer Prediger in London gesammelt, was *locos communes* erklärt, und sie in die von CALVIN beobachtete Ordnung gebracht. Diese Ausgabe erschien in England. BULLINGERS Nachfolger GUALTER besorgte zu Zürich eine vermehrte Ausgabe dieser *loci communes* 1580, mit Beigaben aus Martyrs Papieren, Schulreden und Briefen, und sagt in der Vorrede, dass Josias Simmler, einst Martyrs College, nach dessen Tod Mehreres gesammelt, dann aber selbst frühzeitig gestorben; Mehreres noch aufzunehmen gestatte die Zeit nicht, könne aber in einer folgenden Edition geschehen. Das Werk wurde sehr geschätzt, öfter herausgegeben; wir citiren nach Gualters Zürcherausgabe von 1580, und rechnen es zu den ältern, da das Material weit älter ist als die Herausgabe. PETER MARTYR in einem Kloster Italiens sich humanistisch bildend, dann zu bedeutenden Aemtern befördert, der protestantischen Ueber-

zeugung wegen (Bullingers Leben von Sal. Hess im 2ten Bd.) entflohen, spricht den reformirten Typus sehr entschieden aus, nur dass er in Einzelnem bei vorherrschend humanistischer Bildung socinianisch gewordene Vorstellungen aufstellt, z. B. das göttliche Ebenbild in der Herrschaft über die Erde finden will und darum das Weib für sich nicht nach Gottes Ebenbild geschaffen denkt. Bestimmter, gerundeter, hätte er selbst die Dogmatik ausgearbeitet; so haben wir hingegen nur Excerpte aus andern Schriften, die aber sehr fleissig über alle *loci* gesammelt wurden.

Ebenfalls Gehülfe der Reformatoren selbst, ja Reformator ist THEODOR BEZA, dessen *Quaestionum et responsionum christianarum libellus*, enthalten im 1sten Band seiner *tractatt. theol. ed. 2. Genev.* 1582 und besondere Ausgabe von 1580 wir citiren. Er zeichnet sich aus durch eine unbedingte Consequenz in Behandlung der Prädestination, geht fast noch weiter hierin als CALVIN und führt unbedenklich das Böse auf Gott zurück. Die *quaestiones et responsiones* geben einem nicht bald sich verständigen lassenden Frager treffliche Auskunft und umfassen in freier Sachordnung bei wenigem Raum alle bedeutendern Punkte. Seine Biographie von BAUM, THEOD. BEZA nach handschriftlichen Quellen dargestellt, 1ter Bd. L. 1843. Gleichzeitig mit diesen und zu den Zeitgenossen der Reformatoren gehörig wirkte der sehr geschätzte ANDREAS GERHARD, *a patria* HYPERIUS *dictus*. Durch vieles Reisen und humanistische Studien gebildet, ein ausgezeichnetes Latein schreibend, schon in Calvins Institutio am Rande citirt, bemühte er sich in mehrern Fächern um die Bedürfnisse der Studirenden, damals ohne seines Gleichen über Homiletik. Sein dogmatisches Werk sind die *Methodus theologiae sive praecipiorum christianae religionis locorum communium libri tres*, nicht vollendet nach seinem Tode herausgegeben. Wir citiren die 2te Ausgabe Bas. 1568. Er starb als Professor in Marburg und ist vielleicht der Urheber auch später bei hessischen Reformirten wiederkehrender Milderungen in der Prädestination, gar nicht wie BEZA auch das Böse auf Gott zurückführend, folglich den Freiheitsbegriff steigernd auf lutheranisirende Weise. Vrgl. über ihn Syst. d. christl. Lehr. 3te S. 101. und *Orthii orat. de vita ac obitu Hyperii*, *Appendix* zu *Hyperii de formand. concionib. s. ed. Wagnitz. Hal.* 1781.

Wir zählen noch zu den der Reformation gleichzeitigen Lehrern den in Bern lehrenden, in jener Gualterschen Vorrede nebst Beza und Melanchthon hervorgehobenen Wolfgang Musculus Dusanus, dort *venerandus senex* genannt, dessen *loci communes theologici Basil.* 1564 wir citiren, die auch zu Bern 1573 wieder erschienen sind, schlicht und einfach ohne weitere Vorzüge. Vrgl. über ihn Hundeshagen, die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche — — Bern. 1842. S. 220 und Hess, Leben Bullingers 1. 488. Alle seine Druckschriften gab er vor der Herausgabe Bullingern zur Durchsicht, der den von Augsburg geflüchteten aufgenommen hatte.

Endlich gehört noch in diese Impuls gebende Periode der Bernertheologe Benedictus Aretius. Wir citiren seine *Theologiae problemata h. e. loci communes christianae religionis. Apud Le Preux* 1567 (4te Genf 1589) und sein *Examen theologicum Ed.* 5. *Lausannae* 1579, ein geschätztes Compendium der Polemik, worin die Streitartikel gegen 1) Anabaptisten, 2) Papisten, 3) andre Sectirer, namentlich Antitrinitarier kurz dargestellt werden. Aretius ist auch bekannt geworden durch seine Vertheidigung der Berner Regierung wider den wegen antitrinitarischer Irrthümer und störrischen Ungehorsams zu Bern hingerichteten *Valentinus Gentilis.*

Zweite Periode. Der vom Reformationszeitalter einfach gegebene und behandelte Stoff wurde nachher schulmässig genau behandelt, ohne dass bis Mitte des 17ten Jahrhunderts irgend bedeutend verschiedene Methoden da gewesen sind.

1) Im Uebergang und Eingang des 17ten Jahrhunderts steht zunächst Bucanus als Professor in Lausanne gestorben für seine *Institutiones Theologiae s. locor. commun. Analysis quaestionibus et responsionibus. Apud Le Preux. Ed.* 2. 1604. Er beruft sich auf Beza, Hemming, Zanchius, Aretius, Zegedinus, Sadeel, Grynaeus, Danaeus, Wittackerus. Bedeutender ist:

Keckermann, der als Professor in Heidelberg ein *systema theologiae* in gedrängter Kürze und klarer Schärfe in Form von kurzen, bestimmt gehaltenen Paragraphen und deren Erläuterung bearbeitet hat. Es ist in seinen *Opp. Genev.* 1614 am Schluss

des zweiten Bandes abgedruckt. Wie seine meist philosophischen Werke beweisen, war er in Aristoteles wohl bewandert, philosophisch sehr gebildet und demgemäss ist seine Schultheologie klar geordnet, ohne dass er den Vorwurf unpassender scholastischer Elemente verdient. — Weit schwerfälliger, spitzfindiger scholastisch, erscheint

POLANUS a POLENSDORF, der als Rector in Basel 1609 sein *Syntagma theologiae* herausgab, dessen 5te Auflage, Hanau 1624, benutzt wird.

2) Für das 2te und 3te Decennium heben wir hervor:

I. HE. ALSTED, *theologia didactica exhibens locos communes methodo scholastica, ed. 2. Hanov.* 1627 (die 1te schon 1618). Auch hier erscheint die scholastische Methode mit bestimmter Protestation gegen das Ungesunde der mittelalterlichen Scholastik ziemlich mässig. Uebrigens hat Alsted ähnlich wie Hyperius, obgleich er zu Dordrecht mitwirkte, die schroffern Ausdrücke des Determinismus möglichst vermieden. — Neben ihm benutzen wir das praktisch-einfache

JOH. WOLLEBII, (Antistes in Basel) *theologiae compendium, ed. 2. Bas.* 1634 (1te 1626), ein Büchlein, welches in Basel und auf andern Akademien als Lehrbuch eingeführt wurde, sehr oft erschienen, auch in andere Sprachen übersetzt worden ist. — Um die Mitte des Jahrhunderts, aber noch vor dem Entstehen der Föderalmethode, lehrte der angesehene französische Theologe

DANIEL CHAMIERUS, dessen *Corpus theologicum* zu Genf 1653 nach seinem Tode erschien, dem Material nach also älter. Besonders zu beachten ist des im Gymnasium zu Anhalt lehrenden

WENDELINI, *Christianae theologiae systema majus.* Cassel 1556 nach des Verfassers Tode herausgegeben, streng scholastisch und sehr angesehen. Das *systema minus* hätte für unsern Zweck genügt, fand sich aber nicht vor.

Dritte Periode. Von der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts an tritt eine Gährung ein nicht zwar ins Material selbst, welches orthodox blieb, aber in die Methode, indem mit COCCEJUS die biblisch sein wollende Föderalmethode sich der hergebracht scholastischen entgegenstellte, so dass die letztere von nun an entweder vom Föderalismus sich mit bestimmen lässt,

oder diesen negirend fortbesteht oder endlich noch andere, neue Methoden versucht; indem ferner die *theologia naturalis* bald, wie namentlich von den Föderalisten, nur kurz erwähnt und vorausgesetzt, bald aber angelegentlich vor der *theologia revelata* ausgeführt wird, je nachdem die kartesianische Philosophie entweder als gefährlich abgewiesen, oder als förderlich benutzt werden wollte. Erst am Ende des Jahrhunderts sucht man unbefangen alle diese dagewesenen methodischen Elemente zu vereinigen.

1) Der mehr und mehr traditionell erstarrenden Schulmethode gegenüber tritt die coccejanische Föderalmethode.

Coccejus selbst hat nur die Grundzüge dieser Methode hingestellt in dem zuerst 1648, nachher öfter erschienenen Werklein *Summa doctrinae de foedere et testamento dei.* Durchgeführt wurde nach diesen Grundzügen das Lehrgebäude von seinen Schülern; Momma, *de varia conditione et statu ecclesiae dei sub triplici oeconomia patriarcharum ac testamenti veteris denique novi* 1653. Wir benutzen:

Burmanni *synopsis theologiae ac speciatim oeconomiae foederum dei ab initio seculorum usque ad consummationem eorum. Traj. ad Rh.* 1671 und besonders

Witsii *oeconomia foederum dei cum hominibus. Ed. 2. Leovard.* 1685, klar und vollständig. Berücksichtigt wird etwa neben diesen beiden

Heidanus, *Corpus theologiae ch. Lugd. B.* 1687, der auch kartesianisch gebildet sowol diese Philosophie benutzte als den Föderalismus aufnahm, und dennoch so orthodox war, dass er ganz konsequent die supralapsarische Schärfe nicht gescheut hat.

2) Die Opposition gegen den Föderalismus für die alte Methode wird besonders geführt von denen, welche allen Neuerungen, auch dem Kartesianismus feind waren, und dem Arminianismus gegenüber selbst supralapsarische Prädestination lehrten. Unter diesen benutzen wir den zugleich wie Voëtius antikartesianischen

Maresius *(Des Marets) systema theologiae ed. 4. Groning.* 1659. Er bezeichnet sich selbst als *in rebus fidei exactor rigidus*, nennt den heftigen Gegner des Arminius, Franz Gomarus unter seinen Lehrern. Aecht reformirt sieht er im papistischen Katholicismus

ein durch Idololatrie versetztes Christenthum, und klagt, dass die Lutheraner, obgleich im Fundament mit uns einig, so bittere Polemik führten, ohne zu merken, dass die Papisten ihnen dafür nur den Dank des Polyphem gegen Ulysses bezahlen, nämlich sie zuletzt auffressen würden. Das Buch wurde mehrmals herausgegeben, ja es erlebte sogar eine Art Commentar von Hanneken, ist aber weit weniger scholastisch zugespitzt als Wendelin und Polanus.

3) Andere suchten sich neue Methoden, unter denen besonders die ökonomische Trinitätsmethode darum hervorragt, weil sie ein Versuch war, die theologische Seite so gut wie die anthropologische in Oekonomien zu vertheilen.

Leydecker, *de veritate religionis Reformatae s. evangelicae ll. VII. quibus doctrina christ. de oeconomia s. s. trinitatis in negotio salutis humanae explicatur et reform. fides ex certis principiis in verbo dei revelatis congruo nexu demonstratur et defenditur. Traj. ad Rh.* 1688. Hier tritt, wie zu erwarten ist, die immerhin anerkannte *theologia naturalis* zurück, da Gott erst im Heilswerk sich dreifaltig aufschliesst. Darum sieht er das reformirte Princip schlechthiniger Abhängigkeit speciell nur im Reich der Gnade als *efficacia gratiae*, von deren Nichterkenntniss die Irrthümer aller andern Confessionen und Secten ausgingen, indem sie dafür das *liberum arbitrium* erhöhen. Das Buch fand sich endlich auf der königl. Bibliothek in München, muss in der Schweiz sehr selten geworden sein. Das entsprechende kleinere Werk war gar nicht zu finden, wohl aber der Commentar zum Heidelbergerkatechismus, der oben benutzt wurde.

4) Klar und bestimmt erscheint Benutzung der kartesianischen Philosophie, wenigstens für die natürliche Theologie bei

Van Til, *theologiae utriusque compendium tum naturalis tum revelatae, Lugd. B.*, 1704; ein tüchtiger Repräsentant auch älterer Versuche dieser Art. Um die geoffenbarte Theologie vor aller Einmengung philosophischer Elemente zu bewahren, stellt er beide Theologien nur äusserlich neben einander.

5) Beim Uebergang ins achtzehnte Jahrhundert erschienen orthodoxe Hauptwerke, in denen unbefangen von der alten deducirenden Methode aus der Föderalismus ohne seine Uebertrei-

bung mit benutzt wird; theils abschliessende, den Schatz des Jahrhunderts noch einmal verarbeitende Werke, theils wirken auch fortbildende Theologen.

Den Gesammtschatz bisheriger Dogmatik verarbeitet auf ausgezeichnete Weise:

JOH. HENR. HEIDEGGER im *Corpus theol.* das 1700 nach des Verfassers Tode von JOH. HENR. SCHWEIZER, (Professor in Zürich, nach Heidelberg berufen und dort gleich bei der Ankunft gestorben, Sohn des durch seinen *thesaurus eccles.* bekannten *Joh. Casp. Suicerus*) herausgegeben und später wieder erschienen ist. Die kürzere Darstellung, welche sich mehr aufs eigentlich Dogmatische beschränkt, *Medulla theologiae Tig.* 1696, hat uns genügen können, ja bisweilen die blossen Paragraphsätze der *Medulla medullae* von 1697.

Neben ihm wirkte der Genfer FRANC. TURRETTINUS, mehr um Polemik als Dogmatik verdient. Die Schriften beider und noch andrer Zeitgenossen sind benutzt in dem brauchbaren, oft erschienenen Werke

RYSSENII *doctoris Daventriensis summa theologiae didactico-elenchticae, ex celeberrimorum theolog. scriptis, praecipue vero ex Franc. Turrettini institutionibus theol.* — — *ed* 3. *Bernae* 1703. Missverständlich sagt WALCH l. l. 327. Turrettin habe den Ryssenius benutzt.

Dritte Periode. Das achtzehnte Jahrhundert mit mässig liberaler Gesinnung beim Festhalten am kirchlichen System bahnen an JOH. ALPHONS TURRETTINUS, PICTET in Genf und SAMUEL WERENFELS in Basel. Mit der Mitte des Jahrhunderts beginnt die Wolfische Philosophie Einfluss zu üben, dann verliert sich die reformirte Dogmatik bis im neunzehnten Jahrhundert SCHLEIERMACHER, das Wesentliche ihres Geistes zeitgemäss wieder geltend macht.

1) Unter den zuerst Genannten, die für die Dogmatik meist nur in einzelnen Dissertationen arbeiteten, ist vorzugsweise zu beachten.

PICTET, *Dissertationis de consensu et dissensu inter Reformatos et Aug. Conf. fratres Vindiciae. Genev.* 1700. — *Theologia christiana,* von der nur eine Deutsche Uebersetzung nach der 3ten fran-

zösischen Ausgabe Leipzig bei Weidmann 1723 in der Nähe sich fand.

2) Fast alle Dogmatiker seit Mitte des Jahrhunderts benutzen die Wolfisch- Leibnitzische Philosophie.

Joh. Friedr. Stapfer von Bern *Institutt. theol. polem. Turici* 1745—47; populärer praktisch ist seine Grundlegung zur wahren Religion. Zürich 1746—53. Er folgt besonders in der natürlichen Theologie dem Wolfischen System.

Daniel Wyttenbach von Bern. *Tentamen theol. dogmat. methodo scientifica pertractatae III. Francf. ad M.* 1747.

Joh. Christ. Beck von Basel, dessen *synopsis institutt. Bas.* 1765 statt des Wolleb'schen Compendiums eingeführt wurde. Benutzt wird seine Schrift *fundamenta theologiae naturalis et revelatae. Bas.* 1757, worin die natürliche Theologie auf reformirte Weise gerechtfertigt wird.

Endemann *institt. theol. dogm. Hanov.* 1777. Es genügt sein *compendium theol. dogm. Francf.* 1782. Er sorgt trefflich für eine innere Beziehung der natürlichen auf die geoffenbarte Theologie. — Stosch und Mursinna wurden nicht benutzt, letzterer steuert vorsichtig der neuern Aufklärung zu. (Hagenb. Dogm. Gesch. II. II. 227.)

3) Endlich während des Kampfes von Rationalismus und Supranaturalismus verstummt die reformirte Dogmatik als solche, wie wenn sie, der Vernunft von jeher grössere Rechte einräumend, ihn nicht erst durchzuführen hätte, bis Schleiermachers Glaubenslehre mit reformirtem Geist über jenen Gegensatz hinaushilft, in welchem des Genfertheologen *Cheneviere dogmatique chrétienne. Genève* 1840, mit Vorliebe für den Rationalismus zurückgeblieben ist. Schwerlich dürfte gesagt werden, dass etwa auch Daub, weil zu der reformirten Kirche gehörig, in ihrem Geist die Vereinigung mit neuerer Philosophie gesucht habe. Nitzsch und Twesten wären eher hieher zu rechnen, so fern sie vielfach, letzterer aber mit Vorliebe für den lutherischen Standpunkt, an Schleiermacher sich anschliessen.

Die
Glaubenslehre der reformirten Confession.

Eingang.

§. 23. Die Grundlage der reformirten Confession ist im Selbstbewusstsein die Bestimmtheit oder das Gefühl gänzlicher Abhängigkeit alles Daseienden und Geschehenden; im gegenständlichen Bewusstsein die Weltansicht, nach welcher Alles was da ist und geschieht eine Selbstoffenbarung des Absoluten ist, das als Grund alles Daseins Alles bestimmt oder durchdringt. Aus beiden Elementen entsteht das Dogma, höchster Zweck sei die Kundgebung Gottes und seiner Herrlichkeit (*finis objectivus, ultimus, est gloria dei*), abgeleiteter Zweck, unsre höchste Bestimmung sei, durch Verherrlichung Gottes an ihm Theil zu nehmen und Heil zu erlangen (*finis subjectivus, subordinatus est salus nostra*).

Die Dogmen, Glaubenssätze, einzeln sowol als ihre Gesammtheit, gehen hervor weder aus dem fromm empfindenden Selbstbewusstsein für sich allein, noch aus den Welt- und Lebensanschauungen des gegenständlichen Bewusstseins allein; beide, frommes Gefühl und an sich weder fromme noch unfromme Vorstellung von Welt und Leben, sind zusammenwirkende Faktoren zur Producirung des Dogma, das sich durch den aufgenommenen Vorstellungsgehalt vom innern religiösen Leben unterscheidet und eben δόγμα wird. In der Dogmatik jeder Confession und jedes Zeitalters drückt sich sowol die vorhandene Fröm-

migkeit aus als auch die vorhandene Weltansicht, wie sie populär Aller vorstellendes, objectives Bewusstsein erfüllt, und in der Zeitphilosophie sich organisch zu begründen strebt. Das Dogma ist immer und überall eine Verschmelzung beider Elemente des Geistes. Daher können nur die Generationen Dogmen aufstellen, welche berufen und fähig sind, Frömmigkeit mit der Weltansicht zu verschmelzen, in der Regel ohne sich des Unterschiedes beider Elemente klar bewusst zu sein. Ein aufgestelltes dogmatisches Lehrsystem kann sich ohne bedeutende Umgestaltung nur so lange lebendig erhalten, als Frömmigkeit und Weltansicht wesentlich unverändert geblieben sind, also nur die Aufgabe ihrer immer wahrern, organischern und vollständiger durchzuführenden Verschmelzung für die weitere dogmatische Arbeit vorliegt. — Es ist ein Fortschritt, den die Theologie in SCHLEIERMACHER gewonnen hat, theils beide Elemente der Dogmatik bestimmt zu unterscheiden, theils die fromme Empfindung als Seele und wesentlichen Bestandtheil aller Dogmen hervorzuheben; die damit verbundene Weltansicht aber, als den veränderlichen, an sich weder frommen noch unfrommen Bestandtheil aufzuzeigen, den aber, wie er einmal im Bewusstsein vorhanden ist, jedes Zeitalter mit dem frommen Gefühl in Dogmen zu einigen schon durch's Bedürfniss, Einheit im Geiste zu erringen, genöthigt ist. Es ist verdienstlich, aus der Dogmatik zu entfernen, was von verschwundener Weltansicht ausgegangen oder doch blosser, wenn auch noch vorhandener Weltansicht angehört, ohne aber mit frommem Gefühl zusammenzuhängen. Hingegen eine Dogmatik ohne Bestandtheile des gegenständlichen Bewustseins aufstellen zu wollen, ist ein Missverständniss und niemals ausführbar. — Soll nun die leitende dogmatische Idee der reformirten Confession genannt werden, so müssen hier schon jene beiderlei Bestandtheile sich zeigen, wie sie zusammen die dogmatische Lehre bilden. *Gloria dei et glorificando deum salus nostra* ist die leitende Grundidee, ein Produkt zweier Faktoren, die hier zwar sehr nahe verwandt sind. Nur wo die Frömmigkeit als schlechthinige Abhängigkeit gefühlt wird, die Weltansicht aber in die Vorstellung sich zusammenfasst, dass alles Dasein aus Einem Urgrund hervorge-

gangen und in ihm enthalten bleibe, kann die leitende dogmatische Grundidee die oben bezeichnete werden. Grundlos ist die Behauptung, dass im Zeitalter der Reformation die Repräsentanten derselben eine nur mechanische Weltansicht hatten, Gott nur im Verhältniss der Transcendenz zur Welt aufnahmen, die Immanenz aber nicht kannten. Ausserweltlich, transcendent, jenseits und über oder hinter der Erscheinungswelt wurde Gott allerdings gedacht, sofern er von den Einzelnheiten sowol als der Gesammtheit der Erscheinungswelt nicht umfasst, nicht in ihnen enthalten sein kann; zugleich aber immanent, die Welt mit wirklich substanzieller Gegenwart erfüllend, durchdringend, sie wie einen Leib beseelend. Namentlich hat ZWINGLI diese Weltansicht in seiner Schrift *de providentia* so offen vorgetragen, dass eine Vergleichung z. B. mit SPINOZA fast in allen Hauptsätzen die schlagendsten Parallelen findet. Diese Weltansicht ist aber keineswegs ZWINGLI eigenthümlich, sie ist die nächste Voraussetzung der Religion schlechthiniger Abhängigkeit, wie sie von den Führern beider protestantischer Kirchen theils der ethnisirenden Vergötterung kreatürlicher Dinge und Wesen, theils der judaisirenden menschlichen Selbstständigkeit und daraus folgenden Werkheiligkeit der katholischen Kirche entgegengesetzt werden musste, consequent aber nur von der reformirten Kirche ist durchgeführt worden, daher diese namentlich und mit entschiedenem Nachdruck alle ihre Dogmen von der leitenden dogmatischen Grundidee bestimmen lässt: *finis objectivus omnium rerum est gloria dei et ejus gloriae manifestatio, finis subjectivus glorificando deum salus nostra.*

Darlegung.

I. Kundgebung, Manifestation Gottes und seiner Herrlichkeit (*gloria*) ist der Zweck und Grund des Daseins aller Dinge; Alles dient diesem Zweck, sowol die Welt in ihrem Geschaffen- und Erhaltensein, als die religiöse Offenbarung mit ihren theils erlösenden, theils verdammenden Wirkungen.

1) Die Welt selbst ist vorhanden, um die *gloria dei* kund zu geben, Gott zu manifestiren, der das *summum bonum* ist.

ZWINGLI IV. 81. Summum bonum est, quod solum et natura bonum est. Quae bona sunt, ab illo bono sunt, ut in illo bono sint et ad illius boni gloriam.

Calv. I. v. 5. Mundus in spectaculum gloriae dei conditus est.

Polanus 11. Prima idea boni est summum bonum, rerum omnium principium, a cujus bonitate bona alia omnia derivantur. Deus est summum bonum nostrum.

Heidan. I. 13. Deus est summum bonum, quo frui debemus.

Stapfer I. 122. Mundus hic non est finis, sed medium. Deus ipse finis est, finis hujus mundi est complexus omnium suorum attributorum, qui quatenus a creaturis cognoscitur, vocatur gloria dei. Finis existentiae hujus mundi est manifestatio gloriae divinae.

2) Wie die Welt, so ist auch die höhere Offenbarung mit ihrer beseligenden und verdammenden Wirkung Kundgebung Gottes, der theils Güte, theils Gerechtigkeit ist und kund gibt.

Zw. IV. 188. Creaturae rationales hac ratione conditae sunt, ut dei justitiam perinde ac bonitatem cognoscerent.

Calv. III. xiii. 6. Deum omnia propter semet ipsum condidisse, impium quoque ad diem malum. I. v. 7. In administranda hominum societate ita providentiam suam temperat, ut, quum sit erga omnes innumeris modis benignus ac beneficus, apertis tamen ac quotidianis indiciis, suam piis clementiam, improbis ac sceleratis severitatem declarat. III. xxi. 4. Non pari conditione creantur homines, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. xxiii. 8. Lapsus est Adam, quia deus ita expedire censuerat; cur censuerit, nos latet. Certum tamen est non aliter censuisse, nisi quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari.

Heideg. M. 65. Sanctitas etiam bonitatem et justitiam includit particularem.

II. Untergeordnet ist diesem höchsten und objectiven Zweck das Wohl der Geschöpfe, selbst auch Manifestation der *gloria dei* zu sein, ist der Werth aller Geschöpfe; dieses thatsächliche Verhältniss inne zu werden, Verherrlichung Gottes mit Bewusstsein zu üben, ist das Heil der vernünftigen Kreaturen, deren Güter also mitgetheilte sind.

1) Die Bestimmung aller Kreaturen, *finis subjectivus, subordinatus*, ist, Gottes Herrlichkeit kund zu thun; dieses das ihnen mitgetheilte Gut.

Zw. IV. 81. Deus summum est bonum, solus natura sua bonus, omnis creatura dei bona est participatione, h. e. ut ab illo bono sint et ad illius boni gloriam.

Calv. I. ii. 1. Non modo concipimus aliquem esse deum, sed

etiam tenemus, quod de eo scire utile est ad ejus gloriam et quod expedit.

Pet. Mart. 2. Cum deus ita sejunctus sit a materia, ut sensibus minime percipiatur, symbolis et verbis sensibilibus declarat seipsum. Haec symbola sunt creaturae.

Beza quaest. et resp. 1. Deus in hoc mundo nos collocavit, ut nos quidem ipsum colamus, ipse vero vitam aeternam tribuendo glorificetur.

Bucan. 1. Primarius locus est de deo, haec est enim vita aeterna, ut agnoscant te solum verum deum cet. Esse deum, probo ex libro naturae seu operum dei et scripturae s. verbi dei.

Wendelin. 3. Finis -- est glorificatio dei et nostra salus; hic finis proximus, ille finis summus.

2) Will Gott seine Herrlichkeit kund geben, so will er auch vernünftige Geschöpfe, die ihn inne werden, ihn mit Bewusstsein selbst verherrlichen und dadurch an ihm Theil nehmend Heil und ewiges Leben erlangen.

Zw. IV. 98. Deus hominem non in hoc solum condidit, ut imago ejus esset, sed in hoc quoque, ut ex his creaturis esset quae deo frueretur, ut umbram quamdam praefiguraret ejus commercii, quod aliquando per filium suum cum mundo initurus erat.

Pet. Mart. 1. Homo fidelis constituit finem bonorum vitam aeternam.

Keckerm. 70. Dei fruitio est theologiae finis, frui autem deo est uniri deo, sive amore adhaerere deo propter se ipsum.

Heidan. I. 13. Quia homo factus est ad deum, non potest exatiari ejus animus nisi fruitione summi boni, quod est deus. Frui summo bono homo non potest, nisi cum deo coalescat et unum fiat.

3) Verherrlichung Gottes durch Anerkennung seiner Herrlichkeit ist darum auch der Zweck der Religion (und Theologie); auch in ihr ist unser Heil nur das subordinirte, von selbst in der Verherrlichung Gottes enthaltene.

Zwingli endet seinen Commentar de vera et falsa rel. mit Hindeutung auf den Zweck auch aller Theologie: Nos enim quicquid diximus, in gloriam dei ad utilitatem reipublicae christianae conscientiarumque bonum diximus.

Calv. I. II. 1. -- quod de eo scire utile est ad ejus gloriam et quod expedit.

Polanus 9. Theologiae cum creaturis rationalibus communicatae fines sunt duo, primarius et summus est glorificatio dei tamquam

summi boni; secundarius et subordinatus est beatitudo creaturarum rationalium.

Marbs. 2. Doctrina verae religionis a deo nobis patefacta est ad ipsius gloriam et salutem nostram. Autor est deus, finis ultimus ipsius gloria, subordinatus salus nostra.

Heidbg. Med. 14. Theologia omnis ad dei gloriam et peccatorum salutem tendit. 4. Religio est recta verum deum cognoscendi et colendi, seu glorificandi ratio.

Vitringa 5. Est autem religio ipse dei cultus, s. omnis creaturae rationalis actio, per quam illa deum studet glorificare. Theologus est, qui de deo secundum veritatem ad gloriam dei loquitur; doctrina, qua de deo et viis dei instruimur ad consolationem certam in hac vita.

III. Ist Kundgebung der Herrlichkeit Gottes der höchste Zweck und Grund aller Dinge, unser Heil aber diesem Zweck untergeordnet, d. h. nur so weit mit bezweckt, als er Mittel ist, Gott den Herrlichen kund zu thun, so wie er ist: so muss auch das vorhandene Uebel und Böse, sammt dem Unterschied Seliger und Unseliger, den die Erfahrung aufzeigt und das objective Bewusstsein sich nach dem Tode erst völlig herausgebildet vorstellt, zur vollen Verherrlichung Gottes nöthig sein. Darum darf keine Kreatur wider diese in Gott gegründete Nothwendigkeit der Dinge oder wider ihr eigenes Loos murren.

1) Verherrlicht wird Gott dadurch, dass er sich kund giebt, wie er ist; nun ist er (heilig und) gerecht und gütig, darum ordnet er zum Guten das Böse sammt dem Uebel, zum Gerechten und Heiligen das Ungerechte und Unheilige, weil wir nur mittelst dieses Gegensatzes das Gerechte und Heilige und Gute seines Wesens auffassen können.

Zw. IV. 109. Quum igitur angelus et homo a deo creandi erant, ut veritatem et justitiam ejus contemplarentur, necesse habuerunt, ut esset mendacium et injustitia; — ut labi possent; lapsu enim divinae justitiae splendor illuxit. 108. Bonum non cognoscitur quid sit, ni malum sit.

Stapfer I. 122. Finis existentiae hujus mundi est manifestatio gloriae divinae; permissio quoque mali.

2) Zu seiner vollen Kundgebung, in welcher unser Heil ruht, musste also das Böse und das Uebel mit angeordnet werden in

den Weltplan (in die *decreta dei aeterna*), nenne man nun diese Mitaufnahme bloss Zulassung, oder Anordnung, jedenfalls ist sie nicht wider, sondern mit dem Willen Gottes vorhanden, folglich auch zu unserm Bessten.

Zw. IV. III. Suo bono, quo scilicet in cognitionem justitiae veniret, lapsus est homo. Aperte colligimus, bonitatem harum rerum fontem esse.

Calv. III. XXIII. 9. -- ex dei ordinatione injici reprobis peccandi necessitatem. Tametsi vero aeterna dei providentia in eam cui subjacet calamitatem conditus est homo, a se ipso tamen ejus materiam, non a deo sumpsit. XIII. 7. Adae casum et in eo posterorum ruinam arbitrio suo dispensasse.

Beza: Adami lapsus evenit, quod deus ab aeterno futurum proviserat et decreverat.

3) Nicht nur, damit wir, nur durch Gegensatz bestimmte Begriffe fassend, mittelst des vorhandenen Bösen das Gute erkennen können; sondern auch weil nach der damals allen Confessionen gemeinsamen Vorstellung von Gott eine dynamisch nicht recht vermittelte Zweiseitigkeit in Gott gedacht wurde, indem er theils Güte, *benignitas*, theils Gerechtigkeit ist: muss consequent aus dieser Voraussetzung neben der Manifestation der Güte in Heil und Glückseligkeit auch die Gerechtigkeit Gottes in Unheil und Unseligkeit zu Tage treten.

Zw. IV. 108. Quum divina bonitas non minus in se contineat aequitatem et justitiam quam beneficentiam et misericordiam: necesse fuit, ut quum intellectus isti, tum angeli tum animi, creandi essent, hac ratione conderentur, ut dei justitiam perinde ac benignitatem cognoscerent. Iustitia vero quomodo cognoscetur, ni sit et injustitia? aeque ac benignitas et mansuetudo non cognoscuntur, ni sit violentia ac feritas. Non est igitur peccatum, quod deus fecit, sed homini atque angelo est - - - -.

Calv. I. v. 7. ut -- suam piis clementiam, improbis severitatem declaret.

4) Da Alles dem höchst-guten Willen Gottes unterworfen ist, so darf keine Kreatur murren wider diese Weltordnung und ihr Loos in derselben.

Zw. IV. 101. Cur deus tam infelicem condidit hominem, cui pax nulla umquam cum se ipso est; cur aeterno supplicio addicitur spiritus, cum a carne superatur, quamquam caro aeque a deo sit atque spiritus?

Sic placuit illi, cui licet quicquid libet, cui nihil libet quod non sit bonum, sanctum, justum. Ad hunc igitur modum homo conditus est, quo deo placuit. An non licet figulo ex eadem massa fingere diversi generis vasa? Stant suo quaeque ordine ac classe.

Calv. III. xxiii. 9. Dei ordinationi, qua se exitio destinatos conqueruntur, sua constat aequitas, nobis quidem incognita, sed illa certissima. Unde constituimus, nihil illos sustinere mali, quod non justissimo dei judicio infligatur.

Kritik. Bei dem tief frommen Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit aller Dinge von Gott folgt aus der im 16ten Jahrhundert noch überall herrschenden Nebeneinanderstellung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit gerade das sogenannte Harte in der so consequenten reformirten Dogmatik. Ein Fortschritt kann zunächst nicht gesucht werden in pelagianisirender Schwächung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls; denn dieses ist die von Luther nicht minder als von unsern Reformatoren streng und scharf aufgestellte Grundidee, welche wider die Selbstständigkeit der Kreatur und wider die Werkheiligkeit geltend gemacht werden musste und noch muss. Die protestantische Kirche würde sich in ihrer eigenthümlichen Seele verletzt fühlen durch jede Umgestaltung der Dogmatik, welche vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl etwas abbrechen, die *gloria dei* mindern wollte, um der Kreatur mehr einzuräumen. Vielmehr liegt der Keim zu unhaltbar gewordenen dogmatischen Bestimmungen in der Vorstellung von Gott, welche, obgleich von Zwingli die Idee des *summum bonum* zum Grund gelegt wurde, Andre aber in der Heiligkeit eine Einheit suchten, dennoch eine Zweiseitigkeit in Gott nicht wahrhaft aufzuheben verstand. Es blieb in Gott gleichsam eine rechte Seite, die Güte, von welcher Beseligung ausgeht in die eine Hälfte der Menschen, und eine linke Seite, Strenge und Gerechtigkeit, von welchen Verdammung ausgeht in die andere Hälfte der Menschen. Diese noch alttestamentlich unvermittelte Zweiseitigkeit in der Gottesvorstellung ist das im Geiste des Neuen Testamentes Aufzuhebende. Je mehr das objektive Bewusstsein in seiner Gottesvorstellung sowol die Gerechtigkeit als die Milde nur als verschiedene Ausflüsse Einer und derselben Liebe auffasst, die gütig

Heil geben will, aber vollkommenes, innerlich gewordenes, wozu die sittliche Reinheit durchaus gehört: desto mehr wird die strafende Gerechtigkeit als Liebe erkannt werden, welcher keine Unvollkommenheit im Geschöpf schon genügt, sondern heiliger Ernst ist, durch Züchtigung und Büssung die Menschen zu läutern, bis sie für Liebe ohne Strafe empfänglich werden. Wird so in Gott die Gerechtigkeit sammt der schonenden Milde in Eine Liebe aufgehoben erkannt, in Gott selbst durch die Zweiseitigkeit die Einheit wahrhaft erfasst: so muss die objective Vorstellung von der Welt der Kreaturen, zumal in einem System, das die Welt als Darstellung Gottes betrachtet, sich dahin veredeln, dass hinter der in jedem Moment vorhandenen Theilung der Menschen in Selige und Unselige eine Aufhebung dieses Gegensatzes, hinter der partikularistischen Erwählung und Verwerfung eine allgemeine Beseligung als Weltplan gedacht wird. Diess ist der von innen heraus reifende Fortschritt, am leichtesten zu finden von der alle Verdeckung der noch harten Weltansicht durch Inconsequenz verschmähenden reformirten Confession; ein Fortschritt zuerst klar dargelegt von dem auf reformirtem Boden stehenden SCHLEIERMACHER. Die Erwählung bleibt, auch der Partikularismus, nur nicht die Vorstellung, dass er ein finaler, ewiger sei. Eben so bleibt, dass keiner je selig wird, als nur durch Umkehr zu Gott, somit bleibt für unbussfertig bleibend Gedachte auch der Rathschluss der Verwerfung ewig, die Gerechtigkeit Gottes auch ewig.

§. 24. Zur Theilnahme am höchsten Gut, an Gott und seinen Herrlichkeiten, dadurch zu unserm Heil, gelangen wir durch die Frömmigkeit oder Religion, welche als Gefühl und Bewusstsein gänzlicher Abhängigkeit kein Heil im kreatürlichen Dasein, Alles in Gott sucht.

Dieselben Uebelstände der römisch katholischen Kirche, welche dem lutherischen Standpunkt als judaisirende Werkheiligkeit, Rückfall in die blosse Religion des Gesetzes erschienen, stellen sich dem reformirten Standpunkt dar als ethnisirende Kreaturvergötterung. Diese formale Verschiedenheit der Auffassung ist

mit historisch veranlasst, indem LUTHER als Mönch die Gerechtigkeit in Busswerken gesucht (§. 7. III. 4.), aber die Eitelkeit dieses Weges erkennend zur Einsicht hindurchdrang, dass am Menschen nicht die Werke, sondern der Glaube sei, was gerecht mache; ZWINGLI hingegen (§. 7. III. 3.) besonders als Prediger in Einsiedeln das Unwesen als Götzendienst erkannte, darum nicht auf eine bloss anthropologische Basis, welcherlei Kraft im Menschen Heil aneigne, sondern auf eine theologische Basis zurückgeführt wurde und all diesem Unwesen gegenüber die wahre Religion als Vertrauen einzig und allein auf Gott, die falsche als Bauen auf vergöttertes Kreatürliche erkannte, darum von Gott als *summum et unum bonum* seine Dogmatik ableitete, der *fides* die *electio dei aeterna* bestimmt als das allein entscheidende Ueberordnete und so die deterministische Dogmatik der reformirten Kirche wesentlich schon vor CALVIN feststellte. In diesem Zusammenhang ist die reformirte Lehre vom Begriff der *religio* oder *pietas* zu verstehen, als Dogma entstanden theils und wesentlich aus dem frommen Gefühl gänzlicher Abhängigkeit, theils aus der objektiven Welt und Lebensansicht, welche die pelagianisirende Selbstheit und Selbstgerechtigkeit der Kreatur auf Ethnicismus zurückführt, darum alles religiöse Vertrauen auf heilige Kreaturen oder vergötterte Dinge im Sakrament abweist, weil dadurch die Abhängigkeit allein von Gott, somit die *gloria dei* Abbruch erlitte.

Darlegung.

I. Die Frömmigkeit, Religion ist Aufnahme der kundgegebenen Herrlichkeit Gottes und dadurch erlangtes Heil, ein thatsächliches Innewerden der Beziehung, in welcher alle Dinge, auch wir, an sich zu Gott stehen, ein Fürunswerden dieses Ansich.

1) Dem Weltzweck, Manifestation Gottes, entspricht die Aufnahme dieser Manifestation von Seite der *creatura rationalis.* Darin wurzelt die Religion.

Zw. III. 155. Religio tendit in deum, homo est qui religione tendit in deum.

CALV. I. II. 1. Pietatem voco conjunctam cum amore dei reverentiam, quam beneficiorum ejus notitia conciliat.

Wendelin 8. Finis est gloria dei et salus nostra, cujus obtinendi medium est religio et theologia.

Heideg. M. I. 4. Religio est recta ratio deum -- glorificandi.

2) Die Religion ist also eine thatsächliche, praktische Aneignung des sich kund gebenden Gottes aus Bedürfniss der Kreatur.

Zw. III. 175. Ea adhaesio, qua deo utpote solo bono inconcusse fidit, pietas est, religio est. Germana pietas isthic solummodo nascitur, ubi homo non modo deesse sibi multa putat, sed adesse penitus nihil videt, quo placere deo possit, contra vero creatori suo sic omnia exuberare, ut nemo quicquam apud illum desiderare possit. 180. Est animae deique connubium.

Calv. I. II. 1. Fides cordis magis est quam cerebri. Dei notitia non modo concipimus aliquem esse deum, sed etiam tenemus, quod de eo scire nostra refert. Neque enim deum proprie loquendo cognosci dicimus, ubi nulla est religio nec pietas.

Muscul 36. Ex notitia numinis coelestis procedit religio et observantia.

Keckerm. 71. Estne theologia disciplina contemplatrix, per quam scimus tantum sed non operamur, an operatrix, per quam cognoscimus ut operemur, sicuti Aristoteles distinguit? Si rem diligentius consideremus, apparebit, theologiam tantum esse operatricem, ut Ursinus in Catechesi sua (Heidelberger) dicit. Theologia est practica, non ars, sed prudentia, sed religiosa, non ethica. (Hängt mit seinem eigenthümlichen philosophischen Systeme zusammen).

Wendel. 3. Practica potius quam theoretica est vera theologia, quia finis est glorificatio dei et nostra salus.

Heideg. M. I. 14. Quum theologia ad dei gloriam -- tendit, practica tota sit oportet. Veritates ejus omnes ad praxin, quaerendum, amandum, glorificandum deum. Neque earum notitia sine praxi salutaris et vere theologica esse potest.

Endemann §. 1. Pietas est habitus deum glorificandi; ejus pars est cultus dei, religio est cognitio dei, quatenus cum pietate conjuncta est.

II. Das Grundwesen der Frömmigkeit ist also nicht eine objective, theoretische *cognitio*, sondern ein Gefühl, Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins *(habitus)*, gesetzt auch eine *notitia dei ejusque beneficiorum* sei als *conditio sine qua non* unerlässlich für das Entstehen der *pietas*.

1) Sogar diese *conditio sine qua non* ist nicht eigentlich theo-

retische *cognitio*, sondern ein empfundenes Innewerden, *notitia, sensus, adhaesio.*

Calv. I. II. 1. Virtutum dei sensus nobis idoneus est pietatis magister, ex qua religio nascitur; donec enim sentiant homines, deo se omnia debere, ut nihil praeter illum quaerendum sit, nunquam ei se voluntaria observatione subjicient.

Schleiermacher: «Eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins oder ein Gefühl.» (Also ein *habitus*).

2) Die objektive Erkenntniss von Gott ist im Gegentheil an und für sich, d. h. so fern sie nicht von frommer Empfindung beseelt und gestaltet ist, blosse untheologische und unlebendige Vorstellung und erzeugt gerade den verderblichen Scholasticismus und dessen metaphysische Probleme.

Zw. III. 156. Accessit Paulus Rom. 1. 19 ad gentilium, cum de deo loquuntur, usum, non quod ipse sic sentiat, dei cognitionem ab humana ratione proficisci, sed quod gentiles sic sentirent, unde caute adjungit: deus eis manifestavit. 157. Qui dominum ipsum loqui, miracula facere vident et audiunt, non omnes pii sunt et conversi ad deum. Qui credit, deum creasse mundum, non fit verbi aut mentis nostrae virtute; sed doctus a deo. Fucus et falsa religio est, quicquid a theologis ex philosophia, quid sit deus, allatum est. Quod si quidam de hoc vere dixerunt, ex ore dei fuit, qui cognitionis sui semina quaedam etiam in Gentes sparsit; alioqui verum non esset.

Calv. I. v. 9. Observandum est, invitari nos ad dei notitiam, non quae inani speculatione contenta in cerebro tantum volitet, sed quae radicem agat in corde. A suis enim virtutibus manifestatur dominus, quarum vim quia sentimus intra nos et beneficiis fruimur, vividius multo hac cognitione nos affici necesse est, quam si deum imaginaremur, cujus nullus ad nos sensus perveniret. — Quare et nos in eam dei investigationem incumbere decet, quae sic suspensum admiratione ingenium teneat, ut efficaci sensu penitus simul afficiat.

Keckerm. 69. Fides, quae est praecipua virtus theologica, non est nuda notitia, sed fiducia potius, residens in affectibus..

3) Die Empfindung der Frömmigkeit äussert sich in Lehre und Thun, welche zusammen. besonders im 17ten Jahrhundert etwa mit Nichtbeachtung des Wesens der Frömmigkeit selbst als die Religion, auch als *theologia et cultus* bezeichnet werden.

Heideg. Med. Med. 5. Notitia et cultus dei religionis nomine venit, quae recta verum deum rite cognoscendi et colendi ratio est.

Heidan. I. 13. Ex notitia dei ortum habet religio, quae creaturam rationalem deo adstringit et alligat, unde nata religionis vox (nach Lactanzischer Etymologie).

Wyttenb. I. 11. Religio est recta deum cognoscendi et colendi ratio. Proprie non differt a theologia.

Schleierm.: «Ein Gefühl, das in Lehre und Thun sich abdrückt.»

III. Ist die Frömmigkeit ihrer psychologischen Wesenheit nach im empfindenden Selbstbewusstsein zu suchen, so fragt sich weiter: welcherlei Inhalt hat das Gefühl der Frömmigkeit? Sie ist Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott, so dass jede Schwächung und Trübung dieses Gefühls unvollkommene und falsche Religion hervorruft.

1) Aechte Frömmigkeit ist schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, das allein auf Gott, nicht auf Kreatürliches bezogen werden darf, wenn die *religio* nicht in *superstitio* ausarten soll.

Zw. III. 175. Vera religio sive pietas haec est, quae uni solique deo haeret. 179. Falsa religio s. pietas est, ubi alio fiditur quam deo. Qui ergo quacunque tandem creatura fidunt, vere pii non sunt. 178. In deo solo manet vere pia mens. Ergo non aliunde bonum sperandum est quam a solo deo.

Calv. I. h. 1. Non sufficiet tenere, illum unum esse colendum, nisi etiam persuasi simus, fontem omnium bonorum esse, ne quid alibi quam in ipso quaeramus.

Heidan. I. 13. Deus, quia omnium rerum et hominis est causa, et homo ob dependentiam suam a deo tenetur, illum ut deum agnoscere et colere - -.

Stapfer 1. 31. «Gänzliche Dependenz von Gott.»

Schleiermacher: «Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit.»

2) Diese gänzliche Abhängigkeit ist besonders gelehrt in einer ihr entsprechenden Vorstellung von Gott als dem Allwirksamen, der im Reich der Natur wie der Gnade Alles in Allem ist und wirkt, so dass Alles ausser ihm nur seine Organe sind.

Zw. IV. 97. Hoc toto isto capite volumus: quum ex uno atque in uno universa sint, consistant, vivant, moveantur et operentur, unum istud solam ac vere causam esse rerum universarum; et viciniora ista, quibus causarum nomen damus, non jure causas esse, sed manus et organa, quibus aeterna mens operatur et sese in eis fruendam exhibet. Nihil fortuito aut temere fit. Haec tam certa ac firma est collectio,

ut qui providentiam rerum universarum infitietur, deum neget esse. Si quicquam temere fertur, si quicquam sui juris et alienum a numinis imperio est, numen prorsus nullum erit. 96. E. c. deus in astris est, astra ut ex ipso et in ipso sunt, essentiam, virtutem et operationem habent non suam sed numinis. Instrumenta igitur sunt, per quae praesens numinis virtus operatur.

IV. 82. Summum bonum est summa potentia et naturâ veritas, adeo ut nulla sit uspiam vis aut robur, -- veritas, sinceritas, puritas, quae non ex isto veri fonte sit, imo quae non sit illa ipsa veritas.

III. 159. Illud Esse tam est bonum quam est Esse; patet essentiam et consistentiam omnium rerum esse, quod quid est aliud, quam omnia per ipsum et in ipso moveri, contineri, vivere. Ipse enim a philosophis ἐντελέχεια καὶ ἐνέργεια, h. e. perfecta, efficax consummansque vis appellatur.

Calv. I. II. 1. -- non solum quod mundum hunc, ut semel condidit, sic immensa potentia sustineat, sapientia moderetur, bonitate conservet, humanum genus praesertim justitia judicioque regat, misericordia toleret, praesidio tueatur; sed quia nusquam vel sapientiae ac lucis, vel justitiae, vel potentiae, vel rectitudinis, vel sincerae veritatis gutta reperietur, quae non ab ipso fluat, et cujus ipse non sit causa. - XVI. 2. -- res vim suam non exercent, nisi quatenus praesenti dei manu diriguntur. Sunt ergo nihil aliud quam instrumenta, quibus deus assidue instillat quantum vult efficaciae. -- Sol instrumentum duntaxat, quo utitur deus. 3. Nihil sine ejus consilio accidit. 8. Fortunae aut casui nullus locus. Nihil absurdius, quam fieri quicquam nisi ordinante deo.

Leydecker, Praefat. Reformatam theologiam ex principiis ipsius Chsistianismi i. e. ex trina gratia dei salvatoris juxta aeternum propositum defendi. Fratres Lutherani nesciunt gratiae efficaciam.

Kritik. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, verbunden mit der Vorstellung von einer Alles in Allem wirkenden Gottheit, erzeugt eine deterministische Dogmatik, welcher man nicht entgehen kann, ohne jenes Wesen der Frömmigkeit zu verletzen oder im Lehrzusammenhang inconsequent zu werden. Deterministisch ist der religiöse Standpunkt nothwendig. Fehlerhaft wäre nur die Vorstellung von bloss mechanischem Determinirtwerden. Das ältere reformirte System ist aber hievon weit entfernt, fasst den Menschen als willensmässig handelnde Kreatur, will und muss aber Alles, auch was von Menschen

gethan wird, aus dem Einen und Alles umfassenden Urgrund alles Daseins ableiten. Hart wird dieses System nur durch die Aufnahme des Partikularismus in der göttlichen Destination, eine Vorstellung, die im Grunde der deterministischen Dogmatik schlecht genug zusagt, denn sie führt eigentlich auf den Satz, dass auch die Verworfenen, Verdammten, diess als göttliche Schickung anerkennend, in ihrer Verdammniss sich von Gott abhängig fühlen, folglich fromm sein könnten; diess aber ist eine Vorstellung, welche durch innern Widerspruch sich selbst aufhebt.

§. 25. Die Frömmigkeit, Religion, kommt uns von Gott, der sie als Anlage, Keim und unausbleibliches Bedürfniss uns eingepflanzt hat. *Religio naturalis innata.*

Ist Kundgebung Gottes Zweck der Welt, jede Kreatur um so höher gestellt und edler, je vollkommener sie diese Kundgebung auffasst und selbst auch ausübt: so ist die Art, wie jede Klasse der Kreaturen Gott aufnimmt, von ihm im Weltplan geordnet, die Frömmigkeit der Vorzug, welcher den vernünftigen Kreaturen ertheilt ist als innerste Bestimmung ihrer ganzen Organisation. Darum muss die bei den Socinianern aufgenommene Idee von der Seele als *tabula rasa*, welche nur von aussen her Religion bekomme, abgewiesen werden als einer viel zu abstrakten, mechanischen Weltansicht angehörig, bei welcher auch das fromme Abhängigkeitsgefühl nicht unverkümmert bleiben kann. Die tief dynamische Weltansicht der ächt reformirten Kirche zeigt sich namentlich im entschiedenen, von lutherischen Polemikern gewöhnlich als allzugrosses Vertrauen auf die Vernunft angegriffenen, Festhalten an einer *religio naturalis innata* als Basis, auf welcher die sonst anknüpfungslose *religio acquisita et revelata* sich aufbaut. Dass die Religion wie jedes Gut von Gott kommt, ist im frommen Gefühl selbst enthalten. Die dogmatische Lehre aber ist mit bestimmt durch eine dynamische Weltansicht, nach welcher was Gott der Seele geben will, als Anlage, Keim und Trieb ihr schon bei der Schöpfung eingepflanzt sein muss.

Darlegung.

I. Ist die Frömmigkeit Gefühl gänzlicher Abhängigkeit, so muss sie auch sich selbst, ihr eignes Dasein und Aufleben, von Gott ableiten. Dem Weltzweck, *manifestatio gloriae divinae*, entspricht nothwendig im Menschen als der Krone und dem beherrschenden Repräsentanten (μικρόκοσμος) aller irdischen Kreaturen eine in sein Wesen gelegte Fähigkeit, diese Kundgebung aufzufassen. Die Frömmigkeit wurzelt also in der von Gott geschaffenen Natur des Menschen selbst.

1) Die Frömmigkeit muss ihr eignes Dasein einzig von Gott ableiten und ihm allein verdanken.

Zw. III. 156. Fundamentum est, quod Paulus scripsit: notitia dei inter ipsos manifestata est, deus enim manifestavit. Videmus hic aperte, quod dei est ea, quam nos naturae nescio cui ferimus acceptam, de deo notitiam. Et natura quid aliud est quam continens perpetuaque dei operatio rerumque omnium dispositio? Et mens nostra undenam est quam ab eo qui operatur omnia in omnibus? 175. Solius ergo dei est, et ut credas deum esse et eo fidas.

Calv. I. III. 1. Quandam sui numinis intelligentiam universis deus ipse indidit, cujus memoriam assidue renovans, novas subinde guttas instillat.

Pet. Mart. 2. Omne verum a deo est, non enim ex nobis nascitur, non modo quia deus ea condiderit, per quae possumus vera percipere, sed quod inseruit animis nostris informationes, per quas impellimur ad opinandum eximia de natura dei.

Van Til 6. Idea dei in nobis non potest derivari nisi a nostro conditore.

2) Die Frömmigkeit, als geistiges Innewerden eines Existenzialverhältnisses aller Dinge, ist wesentlicher Vorzug der vernünftigen Kreatur und ihr Bedürfniss; der Mensch auf sie hin eingerichtet, *conditus*.

Zw. III. 163. Ipsum frui aliis nequit, nam inferiora ipso sunt, et nisi eo fruantur, a quo sunt, consistere nullo pacto possunt. Nisi enim voluisset deus, ut opera sua se fruerentur, numquam ea de nihilo creasset; non enim fruitur eis deus.

Calv. I. III. 1. Quum lignum potius et lapidem colere malit quam ut nullum putetur habere deum, constat vehementissimam istam esse de numine impressionem, quae adeo ex hominis mente obliterari nequeat, ut facilius sit naturae affectum frangi.

Burmann. 1. 4. Fluit religio ex ipsa dei hominisque natura. Inde religio necessaria et naturalis rationis sequela est atque a deo datur religio naturalis.

Schleierm. «Das ursprüngliche Abhängigkeitsgefühl ist nicht zufällig, sondern ein wesentliches Lebenselement.»

3) Darum ist es falsch, ja frevelhaft, die Religion nur aus Priesterbetrug und Vorgeben abzuleiten.

Calv. I. III. 2. Quare vanissimum est quod a quibusdam dicitur, paucorum vafritia et calliditate excogitatam esse religionem, ut hac arte simplicem populum in officio continerent, quum tamen ipsi, qui aliis autores erant dei colendi, nihil minus crederent, quam aliquem esse deum. Fateor quidem plurima in religione commentos esse astutos homines, quibus reverentiam plebeculae injicerent - -, sed id nusquam obtinuissent, nisi jam prius constanti illa de deo persuasione imbutae fuissent hominum mentes, ex quo velut semine emergit ad religionem propensio.

Marbs. 2. Ad religionem datur propensio quaedam naturalis in homine, nec aliàs processisset Politicorum astus in falsis religionibus adinveniendis vel excolendis, quibus populum continerent in officio, quod notandum contra Machiavellum, in illum astum rejicientem religionis originem.

II. Die Religion ist uns eingepflanzt von Gott als Anlage, Keim und unausbleibliches Bedürfniss, d. h. nach Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. *Religio naturalis innata.*

1) Als Anlage oder Möglichkeit, d. h. wir sind so eingerichtet, dass die Religion zum vollen Menschsein gehört und darum in uns entstehen kann, weil unser Geist Gott verwandt ist.

Zw. IV. 98. Deus hominem condidit, ut ex creaturis terrestribus esset, quae deo frueretur. 99. Mens veri amans et subinde numinis reverens, e cujus substantia cognationem trahit.

Calv. I. III. 1. Quendam inesse humanae menti et quidem naturali instinctu divinationis sensum, extra controversiam ponimus; siquidem, ne quis ad ignorantiae praetextum confugeret, quandam sui numinis intelligentiam universis deus ipse indidit. Hic divinitatis sensus numquam deleri potest.

Pet. Mart. Praef. Dei cognitio omnium animis naturaliter innata.

Heidan. 10. Est in nobis insita idea et notio dei innata. Causa ejus est deus; ex hac notitia dei ortum habet religio.

Vitringa. 3. Est in homine idea entis perfectissimi, deusque conscientiae revelatus; haec est theologia naturalis innata.

Heidegg. M. I. 3. Homo peccator retinuit rationem, quae insitam habens dei ideam simul quod de deo naturaliter cognosci potest suggerit.

2) Diese Anlage ist ein positiver Keim, der Erkenntniss werden will.

Zw. 1. 273. «Gott hat dem Menschen sein Bild eingedrückt, die Heiden nennen es die Idee (informatio), eine Vorstellung, welche die Natur dem Gemüthe eingeprägt hat, d. i. ein Vorbegriff, gleichsam eine zum voraus gegebene, anerschaffene Kenntniss von Gott. Aus diesem anerborenen Bild oder Vorbegriffe oder Vorgefühl von der Gottheit entspringt die Furcht vor Gott.»

Calv. I. iv. 1. Omnibus inditum esse divinitus religionis semen. v. 15. Semen notitiae dei ex mirabili naturae artificio mentibus inspersum est.

Ryssen. I. 5. Sensum numinis naturalem quidam recentiores per ideam dei mentibus nostris impressam explicant. Quae idea, si sumatur pro facultate innata deum qualicumque modo cognoscendi, negari non debet; sed si actualem et adaequatam dei repraesentationem inde a nativitate exprimat, omnino est rejicienda.

3) Als Anlage und Keim ist sie auch Trieb, unausbleibliches Bedürfniss, das irgendwie nothwendig sich befriedigen will, wenn auch nicht ohne Widerstand von Seite der Sensualität und kreatürlichen Selbstsucht.

Calv. I. iv. 1. - omnibus inditum religionis semen, - vix centesimus quisque reperitur, qui conceptum in suo corde foveat. -

Muscul. 1. Ea est nostra conditio qui homines sumus, ut nihil sit quod majori cum periculo ignoremus quam deum nostrum, a quo conditi et ad coelestem gratiam ad hoc vocati sumus, ut ipsum cognoscamus, agnoscamus et colamus, nisi in sempiternum perire velimus. Quapropter opem dei invocemus, petamusque ut, quod ex nobis fieri non potest, ipse suo in nobis spiritu operetur.

Ryssen. (wie Zw. u. Calv. mit Berufung auf Cicero). I. 3. Nulla est tam barbara natio, cui non insideat haec persuasio, deum esse.

4) Diese ganze *religio naturalis innata* wird wider jede nur mechanische Weltansicht geltend gemacht, heisse sie Deismus, Socianismus und zu ihm neigender Arminianismus, oder Atheismus.

Burmann. I. 4. Religionem naturalem tollunt Athei, a quibus hac in re non multum abeunt Sociniani, ingenitam dei notitiam negantes.

Heidan. I. 8. Est aliqua dei cognitio, quae singulis hominibus

innata est, quod Episcopius negat, animam nuncupans tabulam rasam, in qua per sermonem et institutionem inscribatur doctrina.

Vitringa 5. Tantum abest, ut concederemus in sententiam Socinianorum, qui naturalem dei cognitionem, fundamentum omnis cognitionis divinarum ac humanarum rerum negant.

Beck. 32. Sociniani, quum facultatibus hominum naturalibus in aliis capitibus religionis nimium tribuant, in hoc eas deprimunt, ut negent, dari aliquam dei cognitionem naturalem; asserunt e contrario, omnem de deo cognitionem vel ex traditione haberi vel ex revelatione.

Kritik. Die Angelegentlichkeit, mit welcher das reformirte System eine auf eingepflanztem Keim ruhende *religio naturalis innata* hervorhebt, ist das Produkt sowohl des frommen Abhängigkeitsgefühls, als einer keineswegs mechanischen Weltansicht blosser Transcendez. Die Meinung ist, wie kaum erinnert werden muss, keineswegs diese, als habe der einmal geschaffene Mensch für sich allein nun die Anfänge der Religion; vielmehr sind diese angeschaffenen Anfänge eben der Abdruck des Existenzialverhältnisses, nach welchem in Wahrheit die Kreaturen auf Gott ruhen und ihn kund geben. Auch hat die reformirte Dogmatik diese Dogmen nicht etwa bei Cartesius erst entlehnt, wiewohl spätere Dogmatiker sich an seine Philosophie anlehnen; eher möchte Cartesius unter dem Einfluss der vor ihm schon die *religio naturalis innata* lehrenden Dogmatik zu seinen angebornen Ideen gelangt sein; eine Vorstellungsweise, die in der Dogmatik nur mit Vorsicht und Vorbehalt als die treffende erklärt worden ist. Ebenso vorsichtig wird dem Irrthum vorgebeugt, als folge aus der eingepflanzten Gottesidee die Erreichbarkeit einer adäquaten Gotteserkenntniss, eines absoluten Erkennens für den irdischen Menschen, wovon unten die Rede sein wird.

§. 26. Wie Gott es ist, welcher Anlage, Keim und Bedürfniss der Religion in unser Wesen gepflanzt hat: so ist es auch Gott allein, der diesen Keim weckt, entwickelt und vollendet durch alle übrige Kundgebung seiner Herrlichkeit, d. h. durch die Naturwelt, die sittlich

vernünftigen Geschöpfe und die unmittelbare Offenbarung. ***Religio acquisita naturalis; religio revelata.***

Ist die Religion als Anlage und Keim uns eingepflanzt, so ist sie dadurch für uns nichts Zufälliges, nur von Aussen Kommendes, nur mechanisch uns Beigegebenes. Sie ist vielmehr durch diese Lehre dargestellt als unser nothwendigstes, höchstes Eigenthum, aus unserm eigenen Wesen hervorgehend, als unser Grundvorzug, um welchen und auf welchen hin alle andern Kräfte und Gaben eingerichtet sind. So sehr kann das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit vereinbar sein mit dem Bewusstsein von wahrhaft uns zu eigen gewordenen Gütern. Wie aber das fromme Gefühl unsrer gänzlichen Abhängigkeit vom Urgrund alles Daseins, von Gott, schon die ersten Keime fürs Werden der Religion ihm allein zuschreibt: so muss auch alle Entwicklung dieser Keime unter derselben schlechthinigen Abhängigkeit von Gott stehen, er es sein, der den religiösen Keim im Menschen weckt, entwickelt und vollendet. Wie aber jede Anlage, jeder Keim einer ausser ihm liegenden, zu ihm kommenden, ihm gleichartigen und entsprechenden Nahrung bedarf, um aufgeweckt und entfaltet zu werden: so bedarf der religiöse Keim einer ihm als Reiz und Uebungsmittel zuzuführenden, ihm entsprechenden, der innern Wesenheit nach gleichartigen Nahrung. Der religiöse Keim in uns ist die Gott verwandteste Manifestation Gottes; ihm gleichartige Nahrung sind alle übrigen Manifestationen der göttlichen Herrlichkeit, d. h. alle übrigen Werke Gottes, alle übrigen daseienden Dinge, sofern Gott sich in ihnen kund giebt. Da nun alles Daseiende, gerade als Kundgebung Gottes betrachtet sich abstuft in vollkommnere und unvollkommnere Geschöpfe, die Gott klarer oder unklarer, unmittelbarer oder mittelbarer kund thun: so entsteht die Aufgabe, dieses stufenartige Dasein nach bestimmten Hauptstufen zu unterscheiden. Dogmatisch wird hierüber etwas festgesetzt, so bald die zu findenden über einander sich stufenden Sphären sowol im frommen Gefühl als im objektiven Erkennen der Dinge als bestimmt verschiedene Stufen aufgefasst werden. Wirklich hat die Dogmatik, besonders die reformirte, weil sie so grossen Werth setzt auch auf die natürliche Religion, solche Stufen

bestimmt genug unterschieden, nämlich die Welt der Natur, die Welt der sittlich vernünftigen Geschöpfe und die Welt der unmittelbaren Offenbarung, welche zusammen die den religiosen Keim weckende und vollendende Nahrung enthalten, so zwar, dass wo noch die Erregung desselben wesentlich von der Naturwelt herkommt, eine niedrigere Religion entsteht, wo wesentlich von der moralischen Welt her, eine höhere, wo vollends vom Offenbarungsreiche her, eine höchste. Die drei Stufen werden oft auch auf bloss zwei zurückgeführt, die ganze *religio*, so fern sie *acquisita* ist, in *naturalis* und *revelata* getheilt, immer aber wird dann in der *acquisita naturalis*, die gewöhnlich allein als *acquisita* bezeichnet wurde, bestimmt unterschieden, was wesentlich vom Eindruck der blossen Natur und was wesentlich vom Eindruck der sittlichen Welt und Weltordnung her ist.

Darlegung.

I. Wie in der Anlage der Religion, so in ihrer Entwicklung sind wir ganz und gar von Gott abhängig. Er ists, der die nöthigen Mittel giebt, sie zu wecken und zu entwickeln; er ordnet seine Werke so, dass sie ihn kund geben und darum den religiösen Keim im Menschen wecken.

1) Die aus den Werken Gottes geschöpfte Nahrung des religiösen Keimes in uns, *religio acquisita*, giebt erst der *religio innata* bestimmtes Leben und Gestaltung, welche darum eine That Gottes ist, aber ohne den eingepflanzten Keim keine Anknüpfung hätte.

Zw. III. 156. Dei est idea nostra, quam natura habemus dei, deus enim manifestavit, nam nec doctrina nec auditus et mens nostra potest nos reddere fideles, aliâs enim omnes, qui doctrinam audiunt, essent fideles; ergo deus est qui nobis fidem dat et efficit, ut illi credamus.

Calv. I. vi. Non solum mentibus indidit deus religionis semen, sed ita se patefecit in toto mundi opificio, ut aperire oculos nequeant, quin aspicere eum cogantur.

Pet. Mart. Praef. Dei cognitio animis naturaliter insita ex rebus etiam creatis redditur illustrior.

Muscul. 10. Ex operibus dei potissimum elucet, quod sit, quid sit, qualis sit deus et quantus.

2) Diess schliesst nicht aus, sondern in sich, dass der Mensch seiner willensmässigen Natur nach als der handelnde, religiöse Erkenntniss suchende erscheint, sobald man sich nur ans Obige erinnert, Gott sei der Alles wirkt und thut in Allen.

Heideg. M. I. 3. Homo -- rationem, quae isitam habens dei ideam, simul quod de deo naturaliter cognosci potest, suggerit et ex operibus dei visibilibus invisibilia dei colligit.

Burm. 1. 4. Creatura rationalis a deo instructa est facultatibus ac subsidiis, quibus ad deum se convertere ipsumque attingere proxime potest.

Van Til. 1. Quisquis in se ideam entis indefiniti innatam et acquisitam experitur.

II. Die von ausser ihm her für den religiösen Keim zu gewinnende Nahrung wirkt *religio acquisita* und ist gegeben in mehrern Sphären oder Stufen der Kundgebungen Gottes, zunächst in der theils vernunftlosen, theils aus vernünftigen Geschöpfen bestehenden Welt, wie sie jeden umgiebt (*religio acquisita naturalis*), sodann in der geheimnissvollen, nicht jedem gleich nahe kommenden Sphäre der unmittelbaren Offenbarung, *religio (acquisita) revelata.* In jenen Alle umgebenden Werken unterscheidet sich die Sphäre der aus vernünftigen Geschöpfen gebildeten sittlichen Weltordnung von der übrigen Natur, daher ganz genau die *religio acquisita naturalis* in *naturalis* im engern Sinn und *rationalis (moralis)* zu unterscheiden ist.

1) Die erste, nächste Nahrung gewinnt der religiöse Keim in uns aus der uns umgebenden Welt, die der Mensch als Kundgebung Gottes auffassen kann. Weiter als die blosse Natur führt ihn die Sphäre der sittlich vernünftigen Welt, die er selbst in sich und den Brüdern anschaut.

Zw. IV. 93. In his igitur (tellure, astris, animalibus) non minus quam in homine diuinae virtutis praesentiam, qua existunt, vivunt et moventur, deprehendimus. 98. Hominem omnium, quae in mundi theatro visuntur, maxime mirabilem esse. 107. Homini deus se familiarem facit, voluntatem suam revelando per legem, ita ut lex sit ipsa dei cognitio.

Calv. I. v. Dei notitiam in mundi fabrica et continua ejus gubernatione lucere; — quaquaversum oculos conjicias, nulla est mundi particula, in qua non scintillae aliquae gloriae ipsius emicare cernan-

tur. 3. Quidam ex philosophis hominem μικρόκοσμον non immerito vocarunt, quia rarum sit potentiae, bonitatis et sapientiae specimen. Ut deum apprehendamus, extra nos egredi opus non est.

Hyperius 13, hebt ebenso aus den creaturis visibilibus speciell den Menschen hervor als microcosmus.

Pet. Mart. 2. Opera dei naturalia divinitatem ejus praedicant nobis, sed maxime nobis deum ostendit ipsorum nostra natura facta ad imaginem ipsius.

Vitringa. 4. Notio dei excitatur in nobis per potentissima et sapientissima dei opera, sive ea in nobis, sive in mundo universo contemplemur. Sic ad theologiam naturalem innatam accedit theologia naturalis acquisita (wozu dann noch die revelata kommt).

Heideg. M. I. 3. lässt auf die opera dei visibilia folgen: tum conscientia, quae defendit vel accusat.

2) Für die Menschen, wie sie durch Sünde gehemmt sind, kann erst die (darum erlösende) Offenbarung die Religion vollenden, wie sie nun in den h. Schriften enthalten, uns vorgelegt ist, aber von Anfang an zu wirken begonnen hat.

Zw. III. 174. (vollkommnere pietas für sündige Menschen entstehe erst aus der erlösenden Offenbarung Gottes) hic religio originem sumit, ubi deus hominem fugitivum ad se revocat. Hinc religio vel potius pietas incunabula coepit.

Calv. I. II. 1. Hic nondum attingo eam notiae dei speciem, qua homines in se perditi deum redemtorem in Christo mediatore apprehendunt, sed tantum de prima illa et simplici loquor, ad quam nos deduceret geminus naturae ordo, si integer stetisset Adam. Aliud enim est sentire deum fictorem nostrum sua nos potentia fulcire, providentia regere, bonitate fovere, omnique benedictionum genere prosequi, aliud vero gratiam reconciliationis in Christo nobis propositam amplecti.

Muscul. 430. Est aliqua cognitio naturae dei, quae pietati sufficit, percipitur ex consideratione operum dei et scripturae s.; illud experientia, hoc fide.

Kritik. Wenn auch nicht überall als Theilungsprincip formell benutzt, doch dem Wesen nach als Grundorganisation der Dogmatik aufgezeigt, ist diese stufenartige Unterscheidung der Religion nach den Sphären des Natur-, Vernunft- und Offenbarungslebens, welche als Nahrung des religiösen Keimes von ungleichem Werthe auch Religionsstufen von eben so un-

gleichem Werthe begründen. Auf diese in der reformirten Dogmatik besonders und von Anfang an geltend gemachten Stufen hin gründete sich im siebzehnten Jahrhundert die Föderalmethode in der Schule des Coccejus, Bund oder Religion der Natur und des Gesetzes und Bund der Gnade mit seinen verschiedenen Oekonomien *ante legem*, *sub lege*, *post legem*. Wenn auch nicht überall klar durchgeführt, liegt doch die richtige Anschauung zum Grunde, dass das *foedus gratiae* von Anfang an neben und im *foedus naturae et operum* sich bethätigte, somit von Anfang, wenigstens vom ersten Wirklichwerden der Sünde an, erlösende Offenbarung (gewöhnlich *Logos* genannt oder geradezu schon Wirkung Christi) wirksam gewesen. Die dreistufige Manifestation Gottes ist also eine gleichzeitig vorhandene, wenn auch ihre Wirkungen nur nach einander ihre Culmination erreichen. Gefehlt wurde nur etwa, aber gerade weniger von den Führern der reformirten Dogmatik, darin, dass im Einzelnen die drei Sphären zu abstrakt auseinander gehalten wurden. Z. B. die Unterscheidung der Manifestation Gottes in der Natur von der höhern in der moralisch vernünftigen Welt ward nicht vollständig verstanden von denen, die nur eine äussere Klassifikation der Kreaturen im Augen hatten. Vielmehr gehört der Mensch auch mit zur Natur, ob noch so vollkommner schon physisch organisirt als die Thiere; was er in sofern von des Schöpfers Eigenschaften ausdrückt und kundgiebt, ist daher zur Naturmanifestation zu rechnen; die qualitativ andere höhere Manifestation Gottes in der sittlich-vernünftigen Sphäre ist also nur in der Kreatur als *rationalis*, somit in der sittlichen Gesetzgebung, im Gewissen, Willen u. s. w. gegeben, wie der Ausdruck es andeutet, *extra nos et in nobis cognoscimus deum*. Die Föderalmethode hat das Richtige beibehalten, musste aber, da sie sich nicht begnügte, aus diesen Stufen die Theilungsprinzipien der Dogmatik zu gewinnen, sondern eine in Spielereien und leere Einfälle hinausgeführte durchgängige parallele Organisation jedes *foedus* und jeder *oeconomia* des *foedus gratiae*, z. B. beiden Sacramenten im Paradiese schon die Parallele suchte, den gesundern Sinn verletzen, wie denn die Schweizer selbst in keinem einzigen ihrer Theologen an dieser spielenden Verirrung solchen

Antheil genommen und dennoch die Theilungsprincipien der Föderalmethode weit einfacher als alt-reformirte Anschauung benutzt haben.

§. 27. Zunächst also ist es die Naturwelt, durch welche Gott sich kund giebt und die religiöse Anlage im Menschen weckt, indem die Welt als Werk und Abglanz der Herrlichkeit Gottes seine in ihr manifestirten, ihr analogen, Eigenschaften dem religiösen Sinn verkündigt. *Attributa dei naturalia, s. quatenus ex natura et mundo cognoscuntur.*

Aus der Erscheinungswelt soll ihr nicht selbst in dieselbe heraustretender Grund, aus den vielen Gütern das höchste Gut erkannt und gespürt werden, mit um so grösserm Rechte, da der Grund zu den Erscheinungen, das *summum bonum* zu den vielen einzelnen Gütern der Schöpfung keineswegs nur transcendent sich verhält, vielmehr innerlich diese durchdringt *(virtus, praesentia numinis)* als seinen Abdruck und Ausdruck *(manifestatio).* Schon das fromme Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit strebt und drängt über das blosse abstrakte, deistische Verhältniss, nach welchem Gott nur transcendent, ausser der Welt wäre, hinweg; ihn fühlen, seine gegenwärtige *virtus* spüren kann man nur, wenn er der Welt auch immanent ist. Auch das objektive Erkennen war in Zwingli und Calvin weit genug fortgeschritten, um deutlich zu sehen, dass eine nur transcendente Gottheit nicht wahrhaft unendlich genannt werden könnte, vielmehr da ihre Grenze hätte, wo die Welt anfängt. Solches könnte nur moderne Unkenntniss der reformirten Dogmatik des 16ten Jahrhunderts aufbürden, wenn gleich die mehr mechanische Weltansicht eines spätern, gewissermassen wieder scholastisirenden, Zeitalters diesem Standpunkt vielfach nicht gewachsen blieb. Das Abhängigkeitsgefühl kann freilich niemals einräumen eine solche Immanenz Gottes, die nicht auch Transcendenz wäre, oder einen solchen Urgrund alles Daseins, der weniger in sich trüge als die Erscheinungswelt aufweist, weniger als was in dieser als Erkennen, Bewusstsein, Willenskraft,

Liebe u. s. w. auflebt. Nicht der unbedeutendste Beweis für die richtige Einsicht der reformirten Kirche, dass die Frömmigkeit das Gefühl völliger Abhängigkeit sei, wird ihr von neuern Gegnern geleistet, die diese Einsicht aufgebend eben auch die Religion mit aufgeben mussten. Die Natur ist also nicht bloss als das Werk eines fernen, ihr nur äusserlich bleibenden Werkmeisters aufgefasst, sondern von ZWINGLI eher als der Leib der Gottheit zugestanden, so dass das Spinozistische Verhältniss der *natura naturans* zur *naturata* verwandte Vorstellungen bei ZWINGLI (in der Schrift *de providentia*) findet, die Philosophie also auch hier eher von der Dogmatik entlehnt haben könnte als umgekehrt. Die blosse Natur ist freilich als die niedrigste Sphäre des Daseienden nur die geringere Kundgebung Gottes, der im Abglanz der Natur nur noch in Elementareigenschaften erkannt werden kann, in Eigenschaften, welche, weil in der Natur abgeglänzt, seine natürlichen Eigenschaften genannt werden können, sofern dann aus dem Abglanz Gottes in der sittlichen Welt dem Sittlichen analoge Eigenschaften Gottes sich kund geben, die darum *virtutes* im engern Sinn etwa genannt worden sind.

Darlegung.

I. Die Welt ist Kundgebung der göttlichen Herrlichkeit, um so mehr, weil Gott nicht nur über, oder hinter ihr zurückbleibt, sondern sich in ihr ausdrückt, überall aus ihr hervorleuchtet.

1) Der Theismus ist namentlich bei ZWINGLI eher Theismus in der Vorstellung der Allheit als der Einzelheit, (denn monotheistisch sind beide Formen).

ZWINGLI: (Vergl. HAHN, in den theol. Stud. u. Krit. 1837, S. 774 u. folg.). «Nichts liegt ausser dem Bereich der göttlichen Vorsehung. Jede Kraft ist entweder ungeschaffen, dann Gott, oder geschaffen, dann durch ihn, und ist auch so eine Kraft Gottes, da nichts ist, was nicht aus ihm, durch ihn und in ihm, ja er selber ist. Geschaffen heisst eine Kraft darum, weil jene universale Kraft in einem neuen Subjekt oder in neuer Form hervortritt, wie Moses, Paulus, Plato, Seneca lehren. Es ist also nur Ein ursprüngliches Sein und Wesen, principium omnium rerum, und nur Eine causa aller Erscheinungen und Veränderungen. Das Sein der Werke und Geschöpfe ist aus Gottes Sein, kann diesem weder contrarium, noch ein anderes sein als

das Esse numinis. Extra infinitum hoc esse nullum esse posse, constat. Denn gäbe es solch anderes, äusseres Sein, so wäre das absolute Sein kein infinitum. Da nur Ein Esse infinitum ist, so giebts kein Esse ausser ihm; Alles was ist, ist in ihm und aus ihm; nichts ist, was Gott nicht ist, er ist das Esse omnium rerum. Somit ist alles Sein und Wesen nur Erscheinungs- und Offenbarungsform Gottes. Certum est, quod, quantum ad Esse et Existere, nihil sit, quod non numen sit; id enim est rerum universarum Esse; ut non sit frivola ea philosophorum sententia, qui dixerunt, omnia unum esse, si modo recte illos capiamus, videlicet, quod omnium Esse numinis sit Esse, quod ab illo cunctis tribuitur et sustinetur. So ist die Erde, jede Pflanze, Thier, Mensch, wenn wir von der definita substantia ac species absehen, unvergänglich, nichts hört auf zu sein, wenn es auch beim Sterben in andere Formen übergeht. Aus Gott geht Alles ins Sein hervor und durch Gottes Kraft besteht es und lebt und wirkt. Alle Geschöpfe sind gleich dem Menschen divini generis, obwohl ungleich edel und ungleich Gottes Herrlichkeit verkündend.»

IV. 96. Qui verum dicit, ex deo loquitur; et qui ratione hac intellectu a sensibilibus ad invisibilia dei contemplationem ascendit, Paulo teste, rem deo ac se dignam non sine luce numinis agit.

Schleierm.: «Nur dasjenige Sein können wir als ein besonderes für sich setzen, dem in irgend einem, wenn noch so untergeordneten Sinn, Leben zukommt, also auch nur demjenigen Ursächlichkeit zuschreiben, was als ein Selbstthätiges in der Abhängigkeit von Gott besteht.»

2) Diese Weltansicht Zwingli's, vom Impuls gebenden Führer der reformirten Confession her, musste in dieser fortwirken; gemessener freilich aber verwandt genug lehren die Nachfolger und Mitreformatoren ein inniges Verhältniss Gottes zur Welt, in welcher er sich abspiegle.

Calv. I. v. 1. Essentia quidem dei incomprehensibilis est, verum singulis operibus suis certas gloriae suae notas insculpsit et quidem adeo claras, ut sublata sit ignorantiae excusatio. Eleganter autor epistolae ad Hebr. XI. 3. saecula nuncupat invisibilium rerum spectacula, quod nobis vice speculi sit tam concinna mundi positio, in quo invisibilem alioqui deum contemplari liceat. Et apostolus ad Rom. I. 19. patefactum esse hominibus dicit quod de deo cognosci operae pretium erat. II. 2. Quorsum attinet, deum aliquem cum Epicuro fateri, qui abjecta mundi cura, se otio tantum oblectet? Quomodo

enim mentem tuam subire queat dei cogitatio, quin simul cogites, te, quum figmentum illius sis, ejusdem imperio esse ipso creationis jure addictum et mancipatum? - - Nec ad liquidum perspicere ipsum potes, nisi ut bonorum omnium fontem esse et originem agnoscas. V. 5. Fateor quidem pie hoc posse dici, modo a pio animo proficiscatur, *naturam esse deum*, sed quia dura est et impropria locutio, quum potius natura sit ordo a deo praescriptus - - involvere confuse deum cum inferiore operum suorum cursu, noxium est.

Schleierm.: «Es lässt sich keine fromme Erregung denken, bei welcher wir uns nicht zugleich als in den Naturzusammenhang gestellt fänden. Indem dieses Bewusstsein mit dem Gottesbewusstsein sich einigt, entsteht das fromme Naturgefühl.»

II. Die Naturwelt als Abspiegelung, Kundgebung der Herrlichkeit Gottes ist das nächste Reiz- und Erziehungsmittel, welches den uns eingepflanzten religiösen Keim weckt und entwickelt; ohne diesen freilich könnte sie nicht religiös von uns betrachtet werden, noch religiösen Eindruck auf uns üben.

1) Die Kundgebung Gottes in der uns umgebenden Naturwelt weckt und entwickelt als erste Nahrung unsre religiöse Anlage, denn sie ist dieser gleichartig, auch Ausdruck Gottes.

Calv. I. v. 1. - Non solum hominum mentibus indidit illud quod diximus religionis semen, sed ita se patefecit in toto mundi opificio, ac se quotidie palam offert, ut aperire oculos nequeant, quin aspicere eum cogantur.

Pet. Mart. 2. Opera dei naturalia divinitatem ejus praedicant nobis, sed deus manifestavit; omne verum ex deo, non enim ex nobis nascitur. Sed quomodo? Alii dicunt, hoc ideo esse, quod deus ea condiderit, per quae possumus haec vera perspicere; alii vero, quibus magis assentior, quod deus inseruit animis nostris προλήψεις, anticipationes et informationes, per quas impellimur ad opinandum praeclara atque eximia de natura dei. Atque hae notitiae de deo, nobis naturaliter insitae, observatione rerum creatarum in dies magis ac magis confirmantur et expoliuntur. Organa et instrumenta ad hoc Plato et Aristoteles nobis esse possunt, non autores. Creaturae sunt signa, quae ab initio deum a materia longe separatum nobis declarant quasi symbolis.

Hyperius 7. - - ex universi magnitudine, a perpetuo mundi motu cet.

Muscul. 2. Manifestationem dei per opera generalissimam voco,

quod cunctis mortalibus sit proposita, ut nemo de ignorantia dei excusari possit. Habet mens nostra acumen intelligentiae et vim rationis, quasi oculos quosdam, quibus in operibus dei ipsum cognoscat opificem; aliâs non haberet ratio nostra, quo deum esse intelligere posset.

Vitringa. 4. Excitatur haec notio dei in nobis per potentissima et sapientissima dei opera, sive ea in nobis sive in mundo universo contemplemur. Haec posterior ratio deum cognoscendi ex contemplatione rerum omnium dicitur theologia naturalis acquisita.

Schleierm.: «Die Vollkommenheit der Welt besteht darin, dass sie dem Menschen die Fülle der Reizmittel darbietet, um alle die Zustände zu entwickeln, an denen sich das Bewusstsein des höchsten Wesens entwickeln kann.»

2) Durch die Naturwelt wird der religiöse Keim in uns nur bis auf einen gewissen Grad entwickelt, ja die so geweckte Religion muss ausarten, wenn nicht noch höhere Manifestationen Gottes ihr Halt und weitere Entwicklung darbieten.

(Belege folgen weiter unten.)

Kritik. Dass Zwingli bei mehr zum Pantheismus neigender Weltansicht dennoch um dieser willen nicht von der Gemeinschaft einer Confession ausgeschlossen werden kann, die er selbst zuerst gestiftet hat, diese seine Weltansicht also nicht als sogenannte Privatmeinung des Reformators, wenn auch aus der nur öffentlich sanktionirte Sätze benutzenden Symbolik, doch nicht aus der Dogmatik weggeschoben werden kann, — gesetzt er hätte erst im siebzehnten Jahrhundert lebend den meisten damaligen Theologen grossen Anstoss gegeben, — versteht sich von selbst; auch hat die spätere reformirte Dogmatik, bewusst oder unbewusst dieser Weltansicht doch verwandt, nur etwa gewagt, vereinzelte Ansichten Zwingli's, wie die Seligkeit heidnischer Heroen nicht zwar zu verdammen, sondern nach Vermögen als im kirchlichen System bei genauer Betrachtung zulässig darzuthun und bloss wenn diess nicht zu gelingen schien, erinnert, dass auch eines Reformators Ansichten der Kirche nicht Autorität seien (Wendelin oft). Den ganzen Hintergrund seiner Weltansicht aber anzutasten, hat noch kein reformirter Dogmatiker unternommen, wenn auch Angriffe von Andern her; wie der citirte von Hahn nicht ohne eine gewisse Verlegenheit beantwortet wurden von Herzog, theolog. Stud. u. Krit. 1839. S. 778.

Es mag sein, dass heutzutage viele Lehrer in unsrer Kirche von ZWINGLI weit abgehen, aber nur weil die bald hundert Jahre nicht bearbeitete reformirte Dogmatik sehr Vielen abhanden gekommen ist, die nur neuere Werke lesend mehr den lutherischen Geist in sich aufgenommen haben, d. h. nicht eben LUTHERS selbst, aber den orthodox oder pietistisch oder rationalistisch gefärbten. Wo hingegen der reformirte, diesen Färbungen weit weniger zugängliche, Geist sich erhalten hat und ein bewusster Zusammenhang mit der Urrichtung dieser Confession geblieben ist: da wird ZWINGLI's Weltansicht keineswegs etwa nur aus Scheu und Pietät vor dem Reformator unangefochten fortbestehen können, sondern geachtet werden wegen des Bewusstseins, dass diese Weltansicht die ganze Seele unsrer Confession weit stärker bestimmt hat als die der lutherischen. Wie CALVIN den von ZWINGLI dem PLINIUS nachgesprochenen und vertheidigten Ausdruck, *naturam esse deum*, nicht geradezu verwirft, obgleich er am wenigsten gestimmt war, sich ZWINGLI als einer Autorität zu unterwerfen: so wird beim frommen Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott, womit ja weder Vereinerleiung noch blosser Gegensatz von Gott und Welt vereinbar ist, das objective Problem, wo und wie nun eigentlich Gott als Urgrund der Welt zu denken sei, immer ausserhalb der eigentlichen Frömmigkeit stehen, diese darum bis auf einen gewissen Grad verschiedene Vorstellungen über jenes Problem ungefähr gleich gerne oder ungerne zulassen, einverstanden mit den Reformatoren, dass zu erkennen was Gott an sich sei, über dem religiösen Bewusstsein und Bedürfniss hinausliege, die Dogmatik darum von schlolastischen, der Frömmigkeit gleichgültigern Untersuchungen dieser Art besser sich möglichst zurückziehe. CALV. I. II. 3. *frigidis tantum speculationibus ludunt, quibus in hac quaestione insistere propositum est, quid sit deus, quum intersit nostra potius, qualis sit* — —. So wird es bleiben, so lange die objective Weltansicht noch durch keine Philosophie zu einer bestimmt überzeugenden Lösung dieses Problems sich gefördert weiss. Wäre diess hingegen einmal geschehen, so müsste ob gern oder ungern die Kirche eine in ihr doch herrschende objective Weltansicht, ob sie dann mehr wie bei ZWINGLI pan-

theistisch oder mehr wie beim Rationalismus und Supranaturalismus abstrakt Gott und Welt sondernd wäre, die Weltansicht Einfluss üben lassen auf die Dogmatik, sobald nämlich die Weltansicht nur überhaupt eine solche wäre, die, wie CALVIN über den Satz *natura est deus* sagt, *pie possit dici, modo a pio animo proficiscatur.* Wird nur das innigste Verhältniss Gottes zur Welt in irgend einer Vorstellung festgehalten, so bleibt die Welt *manifestatio gloriae dei*, somit Erziehungsmittel für unsre religiöse Anlage. Den Contrast dazu bildet der manichäische Dualismus, wider welchen besonders CALVIN sich nicht ohne Heftigkeit äussert. Auch ZWINGLI kennt keinen andern «Dualismus» als den überall anerkannten relativen, nach welchem das geschaffene Sein theils materiell, dinglich, Ausdehnung ist, theils ideell, geistig, Denken und Empfinden, so zwar, dass das Materielle nicht minder von Gott ist als das Ideelle.

§. 28. Weiter ist es die sittlich-vernünftige Sphäre, durch welche Gott sich noch vollkommener kund giebt und die religiöse Anlage, schon geweckt durch die Naturwelt, in uns weiter entwickelt, indem in den sittlich-vernünftigen Geschöpfen sein Wille als Gesetz und sittliche Weltordnung ausgesprochen ist, also seine dem Sittlichen entsprechenden Eigenschaften (*virtutes, attributa moralia*) dem religiösen Sinn verkündigt werden.

Ist Manifestation der göttlichen Herrlichkeit der Zweck alles Daseins, so kann die Welt als blosse Natur nicht fertig sein, ist selbst nur da als Bedingung für Wesen, die diese Kundgebung auffassen können, *creaturae rationales.* Diese Geschöpfe selbst in ihrer sie auszeichnenden Beschaffenheit sind eine Kundgebung Gottes höherer Art als die Natur, wie ja mit der vollkommnern Stufe der Kreaturen auch vollkommnere Gottesmanifestation Schritt halten muss. In sich selbst edler, und an sich edlere Kundgebung der *gloria dei*, bedürften sie der geringern Kundgebung Gottes in der Natur nicht, hätten nicht nöthig, ausser sich hinauszugehen, um ihn zu finden; aber was sie an sich sind, sind sie darum noch nicht für sich, noch nicht auf

ihnen selbst fühlbare und bewusste Weise. Wie sich unser Empfinden und Erkennen erst entwickelt an der uns umgebenden Welt, so auch die religiöse Anlage; und nur wo diese durch Kundgebung Gottes in der Natur schon geweckt und sammt dem intelligenten Leben überhaupt zu einiger Entwicklung gebracht ist, vermögen wir uns selbst zu erfassen als höhere Kreaturen und so der edlern Kundgebung Gottes, die in uns selbst ist, inne zu werden. Der Vorzug dieser höhern Kreaturen ist ihre sittlich vernünftige Einrichtung, eine sittliche Gesetzgebung und Weltordnung über der natürlichen. Im Reflex dieser sittlichen Weltordnung erscheint darum die Gottheit selbst auch dem Sittlichen analog, ihre Eigenschaften als sittliche, Tugenden. Denn da wir das Sittliche, Willensmässige höher schätzen müssen als die herrlichsten Geschöpfe und Kräfte der blossen Natur: so ist es unmöglich dem Urgrund, der die Welt bildet und hält, geringere Wesenheit zuzuschreiben als die Welt in den sittlichen Kreaturen aufweist; er muss an sich selbst besitzen und haben, was vertheilt und endlich beschränkt in der Schöpfung lebt. Das biblische Wort: «der das Auge, Ohr, Verstand gebildet, sollte der nicht sehen, hören, verstehen», ist nur noch weiter auszudehnen: der sittliches Gesetz, Willen, Ordnung gebildet, sollte der nicht selbst sittlicher Art sein, weniger haben, als was wir am Willen und Gewissen besitzen? Zwar ruht jede vollkommnere Gattung von Geschöpfen auf den unvollkommnern, im werdenden Dasein steigt Alles zu immer höherer Organisation auf, aus Geringerm wird das Edlere; aber der letzte, Eine Urgrund, in dem alles werdende Sein oder Dasein ruht, muss alle Vollkommenheiten enthalten, die aus ihm vertheilt und darum beschränkt und endlich ins Dasein treten. Das fromme Gefühl empfindet göttlichen Abglanz in den vernünftigen Geschöpfen; die objektive Weltansicht bietet diese Geschöpfe uns dar, den Menschen und je nachdem die Weltansicht noch andre vernünftige Geschöpfe voraussetzt, auch diese, seien es nun Engel, oder Bewohner anderer Planeten, deren Existenz die vorhandene Weltansicht als ausgemacht annähme. Diese alle gelten als eine höhere Stufe von Kundgebung Gottes.

Darlegung.

I. Specifisch von der blossen Naturwelt verschieden ragt der Mensch hervor, jene beherrschend, die auf ihn hin vorhanden ist; die Erde ohne ihn wäre kein Ganzes, ohne eigentlichen Zweck, Bestimmung. Im Menschen, in der vernünftigen Kreatur schliesst sich die irdische Schöpfung, der Mensch ist hienieden Gottes vollkommenste Manifestation, sein Bild im Kleinen, wie die Welt es im Grossen ist, *(microcosmus* und *macrocosmus)*.

1) Die vernünftigen Kreaturen sind ganz besonders herrliche Manifestationen Gottes. Namentlich der Mensch als *microcosmus* giebt Gottes Herrlichkeit noch allseitiger kund als selbst die Engel.

Zw. IV. 98. Hominem omnium quae in mundi theatro visuntur maxime mirabilem esse dixit Abdala Saracenus. Nos autem, si quis interroget, omnium creaturarum rarissimum et maxime admirandum esse respondebimus, ut qui angelicam quoque pulchritudinem admiratione superet. Angelus nobilis quidem substantia, purus puta spiritus est. At homo non coeleste solum, sed etiam terrestre animal, quomodo te non consternabit, quum in tanto spirituum choro nullum reperias, qui terreno corpore amictus sit, cui intellectualis substantia praefecta sit rex et moderator?

Calv. I. v. 3. Homo μικρόκοσμος, quia rarum est potentiae, bonitatis et sapientiae dei specimen. - Intus singuli coelestem gratiam, qua vegetantur, sentiunt; - - ut deum apprehendamus, extra nos egredi non opus est. 4. In se continent officinam innumeris dei operibus nobilem.

Pet. Mart. 2. Maxime nobis deum ostendit ipsorum nostra natura, facta ad imaginem ipsius.

Hyperius 77. - - a praestantia hominis, qui est μικρόκοσμος et imago absolutissima totius mundi, imo ipsius dei, - quod nimirum esse deum et magna ex parte, qualis sit deus, ex hominis natura evidentissime animadverti queat.

2) Die Schöpfung, soll sie Gottes Herrlichkeit verkünden, wäre unvollendet ohne den diese vernehmenden Menschen, der darum, Gottes Ebenbild, die übrigen Kreaturen beherrschen soll und ihr Bewusstsein in sich trägt.

Zw. III. 166. Formavit coelestis architectus hominem ad similitudinem suam, et non solum ut civem, sed ut dominum in hortum posuit. — IV. 99. Sic qui hominem e mundo tollat, omnia visibilia turpet, viduet. - - Hominem enim auferl ecquae ex universis crea-

turis sensibilibus deo frueretur? quae agnoscet? quae commercium habebit? Est igitur homo id mundo, quod homini deus. Herus est deus humanae mentis et dux; maritus mundi est homo, nam quaecunque videmus, illius causa et bono facta sunt.

3) Der Vorzug der *creatura rationalis* ist namentlich seine sittliche Natur, die sich ausdrückt in sittlichem Gesetz.

Zw. IV. 107. Per legem statuit homini voluntatem suam significare, ita ut lex sit ipsa dei cognitio.

Calv. II. II. 22. In operum justitiae notitia mens humana videtur aliquanto acutior quam in superioribus; siquidem testatur apostolus, gentibus legem scriptam esse in cordibus.

II. So viel höhere Kundgebung Gottes in den sittlichen Kreaturen gegeben ist: so viel höher ist auch die aus ihrer Betrachtung zu gewinnende Religion und Gotteserkenntniss. In der sittlichen Welt ist Gott als unserm sittlichen Willen und unsern sittlichen Eigenschaften analoges Wesen abgeglänzt, so dass hier seine sittlichen Eigenschaften, *virtutes* im engern Sinn sich kund geben, die wir, hier erkannt, dann freilich auch in der Natur mit abgeglänzt wissen, aus der blossen Natur aber niemals uns zum Bewusstsein gebracht hätten.

1) In der sittlichen Welt giebt Gott sich kund als Wille, Gesetz und sittliche Weltordnung hervorbringend, folglich als ein Wesen, welches in sich vollkommen und absolut auch das Sittliche ist und enthält, welches er vertheilt und beschränkt in der sittlichen Sphäre des Daseins kund thut.

Zw. IV. 102. Cur ergo legem tulit deus homini, ad quam offendere potest ac non potius exlegi concessit vivere? — Per legem cognitio peccati, omnium divinarum et humanarum rerum notitia, h. e. inducit in cognitionem divinarum et humanarum rerum. Lex est numinis jussus, illius ingenium ac voluntatem exprimens -- ut quum legem audimus, discamus, quid velit deus et quod ipse ejus ingenii est, quod nos doceat. 103. Expressa est dei voluntas, quumque illius sit voluntas, ipse quoque illius sit sententiae quam nobis praecipit, necesse est. 104. Quum sese amandum exposuit, certum est quod et ipse amat. 105. Ubi lex dei pronunciatur, admirandum in modum reficitur quicquid dei cognitionem habet. Ad cognoscendum ergo et fruendum deo natum esse hominem, hinc necessario colligitur, quod deus per legem voluntatem et ingenium suum cum homine communicat.

Calv. II. viii. 2. Ex lege discendum est, deum, sicut est creator noster, ita jure locum patris et domini erga nos obtinere; — justitiam et rectitudinem illi cordi esse. 6. A legislatoris ingenio natura quoque legis aestimanda est.

Keckerm. 102. Duplex traditur perfectio, una quam vocant *metaphysicam*, quae est nihil aliud quam naturae divinae essentiae absoluta excellentia, immunitas ab omni corruptione et mutabilitate; de qua perfectione ante actum est. Altera est perfectio *moralis*, continens suo complexu virtutes morales. Quae quidem in deo non sunt, utpote qui habituum omnium est expers, sed tamen aliquod *ἀνάλογον* et *correspondens* in deo concipimus, quod libuit vocare ideam virtutis, ut est sanctitas.

Maresius 21. Non solum scire deo tribuitur sed etiam velle, et voluntas competit deo ut libere agenti.

2) So wenig aber Gott darum, weil er in der Natur sich abglänzt, ganz in ihr enthalten ist, so wenig steht er selbst so wie wir unter dem Gesetz, das seinen Willen für die sittlichen Kreaturen ausdrückt; d. h. Gott erscheint zwar als dem Sittlichen analog, aber als absolut es begründend und über ihm stehend.

Zw. IV. 104. In isto solum discrimen est, quod quaecumque amat deus, tamquam parens amat, nos autem amamus illum tamquam parentem et autorem. Ex quo colligitur: quae nobis leges sunt, deo lex non sunt. Illi ergo natura et ingenium sunt, quae nobis lex sunt; ut ipse supra legem sit, nos sub lege.

Calv. III. xxiii. 2. Dominus ipse sua justitia satis se defendet. Neque tamen commentum ingerimus absolutae potentiae. Non fingimus deum exlegem, qui sibi ipsi lex est, quia (ut ait Plato) lege indigent homines, qui cupiditatibus laborant; dei autem voluntas non modo ab omni vitio pura sed summa perfectionis regula. Verum negamus, obnoxium esse reddendae rationi, negamus enim nos esse idoneos judices - -.

Kritik. Diese bestimmte Erkenntniss, dass aus der sittlichen Welt höhere Religion und Gottesauffassung in uns angeregt wird als aus der natürlichen, ist für die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften weniger als sie es verdient zur bestimmten Eintheilung der Dogmatik benutzt worden; doch ist überall ein Suchen dieser Eintheilung bemerkbar. Im Reflex des sittlichen Daseins erscheint der Urgrund alles Daseins selbst

auch dem Sittlichen analog und kann nur in solcher Analogie erkannt werden. Dabei aber muss das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl das sittliche Dasein von Gott abhängig, nicht ihn selbst auch beschränkend und bestimmend empfinden. Das sittliche Gesetz ist nothwendig beschränkend, bestimmend und nur aufs getheilte kreatürliche Dasein anwendbar. Gott trägt und umfasst es, kann nicht weniger sein als das Sittliche im Dasein, aber er ist ihm so wenig als andern Formen, Qualitäten, Bestimmungen des Daseienden unterworfen. Daher wird nicht die *lex* selbst in ihn hineingedacht, sondern eine unbeschränkt vollkommene Analogie der absoluten Qualität Gottes, welche *voluntas* und noch genauer *ingenium*, *natura dei* genannt wird. Auch die Erkenntniss Gottes aus dem Reflex des sittlichen Daseins ist also eine bloss abbildliche, wie nur solche in Kreaturen eingehen, in geschaffener Vernunft statt haben kann; das Gesetz ist nur der für uns bestimmte Ausdruck des göttlichen Wesens.

§. 29. Vollendet wird endlich der durch die Natur und sittliche Welt geweckte, entwickelte Keim des religiösen Lebens in uns durch die unmittelbare Offenbarung Gottes, in welcher er nicht bloss einen Abglanz und Ausdruck seiner Eigenschaften, sondern seine Wesenheit selbst, *attributa supernaturalia*, *trinitas*, dem ihr verwandten innern Menschen zu erleben und zu schauen giebt. *Religio revelata.*

Ist der Weltzweck, *manifestatio dei*, ernstlich gemeint, so kann die bloss mittelbare Kundgebung Gottes ihn noch nicht völlig verwirklichen. In der Natur und sittlichen Welt giebt sich Gott nur kund als in einem Medium, das nicht er selbst ist, nur seines Wesens Abglanz und Ausdruck, daher wir ihn daraus nur erschliessen und folgern. Der Weltzweck ist nur erfüllt, wenn das Wesen Gottes selbst Gemeinschaft eingeht mit der Welt, in ihr unmittelbar erlebt werden kann und soll. Sind nun schon zur Auffassung der mittelbaren Kundgebungen Gottes nur die *creaturae rationales* bestimmt, welche aber das Bewusstsein aller unvollkommnern Kreaturen repräsentirend in sich

tragen: so wird vollends die herrlichste, unmittelbare Offenbarung Gottes nur von einem engern Kreise der vernünftigen Kreaturen erlebt werden, die aber darin ihre Mitkreaturen repräsentiren, statt ihrer und für sie die Offenbarung aufnehmen, als Begründer und Beleber der höchsten Religion. Was sie als ihnen gewordenes Offenbarungsleben mittheilen, lässt die Uebrigen indirekt an diesem Theil nehmen. Die Offenbarungsträger reden das Wort Gottes, schreiben Wort Gottes, denn Rede und Schrift sind die Ausdrücke des innern Lebens. Solche Offenbarungsreligion vollendet erst die natürliche Religion zur so zu sagen göttlichen *(religio divina)*, hebt sie in sich auf, bestätigt sie und führt sie weiter über sich selbst hinaus. Kommt diese Vollendung nicht hinzu, so wird die natürliche Religion wie überall jede nur theilweise erreichte Bestimmung verirren, ausarten. Dem frommen Gefühl ist das Offenbarungsleben, als subjectiv erfahren, gewiss; die objective Welt und Lebensansicht aber kann, wenn sie nur für die Thatsache Raum bietet, über deren Art und Form reflektirend mancherlei Vorstellungen von Begriff und Zustandekommen der Offenbarung sich bilden, welche mit Einfluss üben auf die dogmatischen Lehren dieses Capitels. Je mechanischer die Weltansicht, je abstrakter Endliches und Unendliches trennend, desto schwieriger und mechanischer gestaltet sich der dogmatische Offenbarungsbegriff. Die ältere reformirte Weltansicht aber ist weit entfernt hievon, ja selbst noch im siebzehnten Jahrhundert bekämpft man die socinianische Meinung, als komme die Offenbarung nur aus fremder, ganz vom Menschen geschiedener Region, als sei die Offenbarung nur mechanisch in die *tabula rasa* des menschlichen Geistes aufgetragen und so nur von Aussen zugefügt und nur von Aussen zu holen.

Darlegung.

I. Manifestation Gottes als Begriff alles Daseins befriedigt sich erst in der unmittelbaren Offenbarung, durch welche das religiöse Leben erst vollendet, Gottes Wesen erst mitgetheilt wird.

1) Offenbarung Gottes ist erst die Vollendung der Religion, wird aber zunächst nur Wenigen zu Theil.

Zw. IV. 98. Homo creatus est, ut ex his creaturis esset quae deo frueretur, ut umbram quamdam praefiguraret ejus commercii, quod aliquando per filium suum cum mundo initurus erat. — III. 158. Nobis, quibus deus ipse per filium et spiritum sanctum locutus est, non a humana sapientia sed ex divinis oraculis petenda sunt quae de religione dicimus.

Calv. I. vi. 1. Quamquam deus cunctis sine exceptione numen suum delineatum in creaturis proponit, aliud tamen et melius adminiculum accedere necesse est, quod nos probe ad ipsum creatorem dirigat. Itaque non frustra verbi sui lumen addidit, quo innotesceret in salutem; atque hac praerogativa dignatus est quos voluit propius et magis familiariter ad se colligere. 4. Proinde idem propheta, ubi commemoravit, gloriam dei a coelis narrari, opera manuum enuntiari a firmamento (Ps. 19.), deinde ad verbi mentionem descendit.

Pet. Mart. 3. Per prophetiam denique deus hominibus voluit innotescere. Versatur prophetia in rebus divinis et arcanis, quae est materia; forma vero est revelatio dei. Finis prophetiae est ad aedificationem, ut ducamur ad felicitatem aeternam. Eam patefacere non potest, nisi ipse intelligeret admonitus interiori spiritu dei.

Wendelin 1. Naturalis theologia philosophorum fuit, qui per naturae contemplationem in aliqualem dei notitiam venenerunt teste Paulo ad Rom. I. 19—21; ad quam pertinent quoque *κοιναὶ ἔννοιαι* sive lex cordibus inscripta Rom. I. 18; II. 15. — 2. Nos hoc loco theologiam *κατ' ἐξοχὴν divinam* tradimus, -- non naturalem sed supernaturalem, quae est per gratiosam dei revelationem ecclesiae communicata.

Heidegg. M. I. 4. Ad solidam et salutarem dei notitiam revelatio dei requiritur.

2) Durch die *religio (theologia) revelata* wird die *naturalis* bestätigt, geläutert und weiter geführt und bedarf es vorzüglich, weil sie durch Sünde getrübt ist.

Zw. III. 161. und sonst, lässt immer auf die rational abgeleiteten Sätze dann die testimonia scripturae nachfolgen und will nichts lehren, als was er aus diesen erhärtet.

Calv. I. vi. 1. Quia vaga et instabili agitatione circumferri videbat omnium animos, postquam Judaeos sibi elegit, cancellos illis circumdedit, ne aliorum more evanescerent; nec frustra eodem modo nos in pura sui notitia continet. Ita scriptura confusam alioqui dei notitiam in mentibus nostris colligens, discussa caligine liquido nobis verum deum ostendit. Hunc ordinem ab initio erga ecclesiam suam

tenuit, ut praeter communia illa documenta verbum quoque adhiberet, quae rarior est et certior ad ipsum dignoscendum nota.

Pet. Mart. Praef. Dei cognitio naturalis evanescit, nisi deum, qualis sit, in scripturis agnoscamus. Naturalis notitia dei in peccatore tenuis et obscura est, quod Simonides probe cognovit.

Wyttenb. I. 6. Theologia revelata supplet defectum naturalis.

3) Die *religio naturalis* als das geringere ist unsicher, bis sie in die *revelata* aufgenommen, von ihr bewährt ist.

Hyperius 43. Sint licet philosophi sapientes, etiam rerum divinarum periti, et sive hi multi sive pauci, et in conciliis, synodis, vel templis vel scholis conveniant, quin etiam quae recta ac justa sunt, pronuncient, minime tamen horum placitis ita fides dabitur quemadmodum verbo ipsius dei. Sin autem ne recte quidem ab hominibus dicta cum verbo dei conferre merentur, quo loco illa habebimus, quae cum manifesto errore sunt conjuncta?

Beck 155. Revelatione partim illustrari partim perfici rationem. 159. Absque revelatione divina religio naturalis qualis esse oporteat nusquam invenitur.

II. Als die vollkommnere Kundgebung Gottes vermag die Offenbarung theils noch höhere Eigenschaften Gottes als nur die natürlichen und sittlichen, nämlich die dem Herzen und Gemüth analogen, theils aber mehr als überhaupt nur Eigenschaften, nämlich die Wesenheit Gottes selbst mitzutheilen und zur Anschauung zu geben, Idee der Trinität.

1) Die höhern, erst im Offenbarungsleben spürbaren und erkennbaren Eigenschaften Gottes sind dem Herzen und Gemüth analog; der absolute Grund, welcher die edelsten Regungen im Menschen selbst vollkommen in sich trägt und wirkt in der Vertheiltheit und Beschränktheit des menschlichen Lebens, muss selbst alle herausgegebenen Vorzüge in sich enthalten.

Zw. IV. 104. Quum sese amandum exposuit, certum est quod et ipse amat, nisi enim nos amaret, cujus tandem causa se nobis aperiret!

2) Die Offenbarung ist endlich Mittheilung seiner göttlichen Wesenheit, spürbar dem frommen Gefühl, vorgestellt vom objectiven Bewusstsein in der Trinitätsvorstellung, die überall der Offenbarung und Erlösung entspricht.

Zw. IV. 98. Commercium deus cum mundo per filium initurus erat.

Calv. I. vi. 1. Hoc singulare donum est, ubi ad erudiendam ec-

clesiam non mutis tantum magistris deus utitur, sed os quoque sacrosanctum reserat, neque tantum promulgat, colendum esse aliquem deum, nec electos docet in deum modo respicere, sed se quoque exhibet, in quem respiciant. Familiarem praebet notitiam. Hic non tantum ut mundi conditor cognoscitur, sed etiam ut redemtor in mediatoris persona.

Pet. Mart. 3. Prophetia sentit afflatum divinum et instinctum a deo, prophetae sunt θεοδίδακτοι, admoniti interiori spiritu dei; fides conjunctum habet divinum afflatum.

Leydecker 107. Notio trinitatis sole salvificantis erat hominibus in statu innocentiae, per lapsum plane periit; post deus se triunum manifestavit, quando se ipsum revelavit ut peccatoris salvatorem; (erlösend schon im A. T.)

Kritik. Alle Religion, so fern sie Belebung ist und Entwicklung eines uns eingepflanzten Keimes, entsteht durch Erfahrung, durch Anregung aus einer den religiösen Keim afficirenden, ihm gleichartigen Sphäre von Gottesmanifestation her. Erfahren, empfinden, auffassen kann der Mensch nur menschlich, d. h. so wie es sein Wesen mit sich bringt. Aufnehmen kann er nur, was er sich assimilirt, wirklich aneignet. Darum thut er diess menschlich, erlebt, schaut, empfindet das Unendliche in endlichen Formen, in der Analogie mit seiner eigenen Natur. Weil der Mensch Natur ist und mit Natur geeint, so schaut er Gott zunächst im Reflex der Natur als die dieser entsprechende Ursächlichkeit, schreibt ihm Eigenschaften zu in der Natur analoger Weise; weil der Mensch sittlich organisirtes Wesen ist, Willen hat und sittliches Gesetz, so schaut er Gott auch im Reflex dieser Sphäre als dieser entsprechende Ursächlichkeit, schreibt ihm Eigenschaften zu, die dem sittlichen Dasein analog sind; weil endlich der Mensch gemüthliches Wesen ist, so schaut er Gott im Reflex der Gemüthskräfte und Vorzüge, schreibt ihm gemüthliche Eigenschaften, gemüthlich unmittelbare Selbstmittheilung zu. Die Scepsis (Feuerbach) erklärt darum alle Religion nur für ein auf Einbildung ruhendes poetisches Produkt, für subjektive Täuschung, die nur eigne Beschaffenheit des Menschen unendlich gesteigert ausser sich anschaut. Die Religion glaubt hingegen an den Ernst und die abbildliche Wahrheit dieser geistigen Potenz und postulirt eine bessere

Philosophie, welche was der Religion Postulat ist, nachweise oder konstruire. Unbedenklich darf man zugeben, dass die dogmatischen Lehren von der Offenbarung und damit zusammenhängenden Selbstmittheilung Gottes als Reflex und Analogie zum sich gebenden, liebenden Gemüth aufgefasst worden sind; denn Liebe muss es sein, was Gott bewegt, sein eignes Wesen an uns mitzutheilen. Diess ist der religiöse Gehalt, der in Verschmelzung mit speculativer Weltansicht, zuerst mit dem Logostheosopheme, zum Trinitätsdogma geführt hat.

§. 30. Die Religion, so weit sie durch Einwirkung der natürlichen und sittlich-vernünftigen Welt in uns gefördert wird, *religio naturalis acquisita*, genügt der Sünde wegen nicht, den religiösen Keim und die religiöse Bestimmung zu vollenden. Sie ist, als in sich erstarrende Vorstufe, dem Irrthum unterworfen und wird erst durch Offenbarungsreligion, *religio revelata*, zur belebenden Wahrheit und Sicherheit geleitet.

Das christlich fromme Gefühl ruht auf der Voraussetzung und Erfahrung der Unzulänglichkeit der natürlichen Religion, obgleich diese von Gott ist und darum nicht ungestraft geringgeschätzt würde. Das christlich fromme Empfinden fühlt sich selbst als unverdientes, erlösendes Gnadengeschenk. Auch das objektive Bewusstsein von Welt und Leben vermag einzusehen, dass trotz aller in Natur und Gewissen gegebenen Manifestation Gottes das religiöse Leben der Menschen nicht vollendet, überall nicht befriedigt erscheint; nicht als wäre jene Manifestation zu trübe oder unklar an sich, sondern weil wir so unvollkommen sind, dass wir sie nicht belebend und vollständig auf uns wirken lassen. Beides zusammen giebt das Dogma, die natürliche Religion sei für uns noch nicht die Heil und Leben bringende; darum gehe die Gnade und Liebe Gottes noch weiter bis zur belebenden Selbstmittheilung in der Offenbarung, die uns erlöst aus jenem unbefriedigenden Zustand. Warum die natürlichen Gottesmanifestationen für sich ihren Zweck an uns, die wir doch gänzlich von Gott abhangen, nicht erreicht, lässt sich erst

bei der hier nur vorauszusetzenden Lehre von der Sünde verstehen, welche als ein nicht von Gott geschaffenes, freilich aber in der Abhängigkeit alles Geschehens von ihm vorkommendes, also irgend wie in den Weltplan mitgeordnetes, die hindernde Störung scheint. Daher das Dogma, dass an sich betrachtet Gott sich in Welt und Gewissen hinlänglich kund gebe, so dass wir für unser dennoch Unbelebtsein ohne Entschuldigung seien. Die natürliche Religion wird gerade verfochten und als an sich zulänglich dargestellt, um unsre Mangelhaftigkeit und Sünde anzuklagen und die zu Hülfe kommende, darum erlösende, Offenbarung wieder rein als That der Liebe Gottes darzustellen. ZWINGLI wohl allein hat den Anlauf genommen zu der etwas andern Darstellung, welche vollständig durchgeführt, lehren würde, die natürliche Religion habe von Gott auch nie dazu gegeben werden wollen, um zu befriedigen, sondern um für *homines lapsuros* die Offenbarung vorzubereiten und das jedenfalls beschlossene Höhere möglich zu machen, ohne Zweifel die dem reformirten System angemessenere Lehrweise.

Darlegung.

I. Die natürliche Religion genügt nicht, uns, wie wir nun einmal sind und nach Gottes Weltplan werden sollten, zur wirklichen Theilnahme an Gottes Herrlichkeit zu führen; sei es nun, dass an sich was nur als Vorstufe des religiösen Lebens bestimmt war, nicht zum Ziel führen weder sollte, noch konnte, oder dass sie, dieses eigentlich und an sich vermögend, nur der eintretenden Sünde wegen es nicht erreichen sollte; d. h. sie ist entweder absolut oder nur beziehungsweise und unter einer, jedoch zur Verwirklichung bestimmten Bedingung, unzulänglich; oder sei es, dass sie an sich nicht die Vollendung, es um so weniger sein kann unsrer Sünde wegen.

1) Ganz allgemein wird, später besonders gegen Socinianer und Arminianer, die *religio naturalis* für unzulänglich erklärt; als niedrigere Stufe kann sie auch nicht die höhere aus sich erzeugen.

CALV. I. VI. 1. Ut transirent a morte in vitam, deum non modo cognoscere creatorem necesse fuit sed redemtorem quoque. Ordine

illa hanc praecessit, deinde adjuncta fuit altera, quae sola mortuas animas vivificat.

Pet. Mart. 9. Naturalis cognitio exigua.

Wendelin 9. Sociniani et Arminiani comminiscuntur religionem communem, veteres secuti Pelagianos, per quam omnes promiscue homines extra ecclesiam constituti salvari possint. Per hujuscemodi religionem solam nemini ad aeternam vitam patefieri viam, contendimus.

Vitringa 5. Etsi homo plurimas veritates tam ad deum quam ad se ipsum possit eruere atque tum ex conservatione rerum, tum - - - colligat, deum humano generi benevelle, non potest tamen haec qualiscunque cognitio ipsum ducere ad spem aeternae salutis.

Ryssen. I. 6. Naturalis theologia non sufficit ad salutem. Contra Pelagianos - - quod retinent Libertini, David Jorista cet. et Sociniani, qui capita religionis ad paucissima referunt omnibus communia, et Arminiani, qui statuunt, recto usu luminis naturae acquiri lumen gratiae.

2) Gewöhnlich bleibt man dabei stehen, diese Unzulänglichkeit der natürlichen Religion und Theologie der Sünde schuld zu geben, so dass sie, wenn diese nicht wäre, genügte.

Zw. III. 157. Deum cognitum quidem propriae sapientiae confidentia negligebant. — 156. Devenerunt in sententiam, unum ac solum deum esse, quamvis, ut est humana mens deses et sui negligens, non magni aestimaverint, huic de deo agnitioni firmiter adhaerere, contenti agnovisse, atque hinc sibi placentes, vivere ad illius nutum contempserunt.

Calv. I. II. 1. Hic nondum de ea notitiae dei specie, qua homines in se perditi deum redemtorem in Christo mediatore apprehendunt, sed tantum de prima illa loquor, ad quam nos deduceret genuinus naturae ordo, si integer stetisset Adam. V. 15. Quamquam naturali facultate deficimur, quominus ad puram dei cognitionem conscendere liceat, quia tamen hebetitudinis vitium intra nos est, praecisa est omnis tergiversatio. Neque enim ignorantiam sic praetexere licet, quin ingratitudinis conscientia ipsa nos convincat. Digna admittatur defensio, si homo ad audiendam veritatem aures sibi defuisse obtendat. Homo semen notitiae dei corrumpit, ita nequaquam nos sufficienter erudimur. VI. 1. Ergo aliud et melius adminiculum accedere necesse est.

Marsius 2. Illa propensio nativa sibi relicta in homine corrupto nihil praeter monstra(!) superstitionis proferre potest, sed per lumen supernaturale et revelationem divinam perficitur.

Heidegg. M. I. 3. Qualiscunque tamen naturalis dei cognitio sit, non est tamen cum salute connexa, quia et Christi nescia et homo nequidem naturaliter nota cognoscit, sicut cognosci debent, utpote dei osor deum non glorificans.

Beck 156. Religio naturalis non sufficit, non hoc quidem sensu, quod homo, si omni tempore religioni naturali convenienter vixisset, veram felicitatem consequi non potuerit, sed quod hoc rerum statu, quo homines a pueris corrupti, officia religionis naturalis multis modis neglexerunt. 157. Fanaticis, rationem tamquam coecam damnantibus respondemus, eam talem quidem non esse, qualis in homine fuit, cum primum crearetur, sed per lapsum vim suam magna ex parte amisisse; hinc fit, ut plerumque homines non rationis dictamen et conscientiae, sed imperium cupiditatis et affectuum sequantur; tamen ratio multa videt de deo et hominem ad deum, si eam sequatur, ducit.

3) Da es nur ein abstrakter Gedanke ist, die natürliche Religion zulänglich zu denken unter einer Bedingung, die sich nicht verwirklicht: so ist dem reformirten System genauer angemessen die Darstellung, dass, da Gott die Menschen als *lapsuros* geschaffen, er die natürliche Religion nicht zu etwas bestimmt, was sie nie erreicht, d. h. dass er sie als nicht befriedigen sollendes Vorstadium des religiösen Lebens gegeben hat.

Zw. IV. 139. Dum expendimus, quod ex lapsu homine affulsit, nempe justitiae cognitio, quae citra injustitiae vultum cognosci non potuit, quam tamen in se deus non potuit ostendere: jam lapsum videmus bono nostro nostro generi insitum esse, ut casu erroreque liceret discere - -. Unde colligitur, sic constitutam fuisse numini hominis conditionem, ut casu suo clarius disceret, quid verum, rectum ac sanctum esset. Sed lapsui humano divina bonitas prospexit remedium. Sempiterna sunt consilia dei, sempiternum ergo aeque est redemtionis consilium atque creationis.

III. 175. Est autem tunc absoluta pietas, quum nos ad avocantem a nobis nostrisque consiliis convertimur. Pietas ergo sive religio haec est: exponit deus hominem sibi, ut inobedientiam ac miseriam suam non minus agnoscat, quam Adam, quo fit, ut de se penitus desperet; sed simul exponit liberalitatis suae sinus, ut videat, superesse sibi gratiam apud creatorem.

Calv. I. v. 11. Licet coeli terraeque contemplatio et administrationis rerum humanarum consideratio nos ad deum colendum sollicitent, effluxerunt tamen ista sine profectu. 14. Ergo frustra nobis collucent

tot accensae lampades ad illustrandam autoris gloriam, -- ut tamen in rectam viam per se nequaquam possint perducere. Et scintillas quasdam certe excitant, sed quae ante praefocantur, quam pleniorem effulgant fulgorem. — II. vi. 1. Postquam excidimus a vita in mortem, inutilis esset dei creatoris cognitio, nisi succederet etiam fides.

II. In den natürlichen (und sittlichen) Manifestationen giebt sich Gott dennoch hinlänglich kund, dass wir unentschuldbar sind, wenn wir ihn nicht anerkennen und seinem Willen gemäss leben, was zwar den Menschen, welcher noch nicht weiter gebracht ist, als bis in diese natürliche Religion, befriedigen, dennoch aber nicht sein letztes Ziel sein könnte, weil er eben der unmittelbaren Aufnahme des göttlichen Wesens, der *religio revelata* zugeführt werden soll, und diese seine höchste Bestimmung ihm nicht bleibend verborgen sein könnte. Wo Gott vollkommnere Stufen über einander für uns bestimmt hat, kann zwar die abstrakte Vorstellung schon in der niedrigern Stufe an sich eine relative Glückseligkeit denken, in der Wirklichkeit aber liegt das Unentschuldbare schon darin, dass auf der niedrigern Stufe, die doch über sich selbst auf die höhere hinausweist, wollte still gestanden werden, folglich die niedrigere Stufe auch selbst nicht auf zulängliche Weise angeeignet wäre; denn es liegt in ihr mit die Vorbereitung und Hindeutung auf die höhere, wie denn Christus darum vollkommen die Religion des Gesetzes erfüllt, weil er über sie hinaus ist.

1) Obgleich keinen Menschen zu seinem Ziel wirklich hinführend gewährt die uns von Natur erreichbare Religion und Gotteserkenntniss genug, dass wir, nicht einmal ihrer relativen Höhe gemäss lebend und Gott verherrlichend, unentschuldbar sind, der Vorwand der Unwissenheit, welche ein Vorwurf gegen Gott wäre, uns abgeschnitten ist.

Zw. III. 156. Horum fundamentum est, quod Paulus ad Rom. I. 19 scripsit: notitia dei inter ipsos manifestata est, nam deus illis manifestavit - - -. Ut jam inexcusabiles, eo quod deum quidem agnoverunt, sed ut deum non glorificaverunt, quin potius per cogitationes suas vani facti sunt et contenebratum est impudens cor eorum.

Calv. I. v. 14. Quamobrem Apostolus eo ipso loco, ubi secula simulacra vocat rerum invisibilium, subjungit, per fidem intelligi, esse dei verbo aptata - - sed ad illam divinitatem perspiciendam non esse

nobis oculos, nisi interiore dei revelatione per fidem illuminentur. - Ostendit, non ultro procedere, nisi ut reddantur inexcusabiles.

Beck 34. Non negamus ea, quae solo rationis fulcro nituntur, perpetuis plurimorum objectionibus impugnari, non tamen inde sequitur, nihil esse in theologia naturali firmum aut certum. Paulus rationi tribuit deum cognoscendi facultatem eamque talem, ut sufficiat ad redarguendas superstitiones, ut excusationis sint expertes.

2) Diese Unentschuldbarkeit muss aber darin gegründet sein, dass wir theils nicht einmal der noch unvollkommenen *religio naturalis* genügen, theils und wesentlich, dass wir nicht auf einer über sich selbst hinausweisenden Vorstufe stehen bleiben dürfen, also weder relativ der schon erkannten Stufe, noch viel weniger der uns als Ziel bestimmten höhern Stufe entsprechen.

Zw. IV. 140. Quum justitia per contrariam injustitiam discenda esset et injustitia nondum esset nata, quantumvis justitia aeterna esset, jam per legis transgressionem abortivum hoc expelli potuit. - ut sic in ipsis providentiae penetralibus concipi redemtionem tam tempestive oportuerit quam creationem.

Calv. II. vii. 1. Lex quoque non data est, ut veterem populum in se retineret, sed ut foveret spem salutis in Christo - - et homines ad Christum quaerendum praepararet.

Heidegg. M. 1. 3. Religio naturalis non est salutaris, quia - - homo nequidem naturaliter nota cognoscit, sicut cognosci debent.

3) Festgehalten wird an der Lehre, dass, ob auch in der natürlichen Religion Gott hinlänglich erkannt wird, so dass wir für unsre Sünde keine Entschuldigung der Unwissenheit haben, dennoch hier, selbst ohne Sünde, die tiefere Auffassung Gottes noch nicht vorhanden wäre, eine Welt ohne Sünde folglich eine viel unvollkommnere Manifestation Gottes wäre, als eine Welt mit Sünde und Erlösung. Diese ist es darum, welche, weil wirklich geworden, darum von Gottes ewigen Rathschlüssen (Weltplan) gewollt sein muss.

Zw. IV. 107. Divina bonitas sese manifestavit creando et creata medendo. Bonitas in se continet misericordiam et justitiam, utraque cognosci debet, justitia vero sine injustitia cognosci non potest.

Calv. III. xxiii. 7. Deus scivit, magis ad suam bonitatem pertinere, etiam de malis benefacere, quam esse non sinere; — sic ordinasse hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset liberum

arbitrium, deinde quid posset gratiae suae beneficium. Videbat lapsu gloriam suam magis illustrari.

Pet. Mart. 65. Deus voluit, Adamum cadere, ut eo lapsu ad patefaciendos opes et bonitates uteretur, ad ostendendum, se non modo creare, sed deficientes restituere posse. O felix culpa, quae talem meruit habere redemtorem, exclamat Gregorius.

Alsted 83. Malum non vult nisi ratione boni.

Stapfer I. 206. Nec divinae bonitati repugnat, ut homini permittat, ut in mala ruat.

Kritik. Was die *cognitio dei* und *religio naturalis et rationalis* vermöge und leiste, wird nach allgemeiner Uebereinstimmung der Protestanten gegenüber jedem pelagianisirenden Element der Katholiken oder Arminianer und Socinianer dahin beantwortet, dass sie das religiöse Leben nicht vollende noch aus sich das vollendet Religiöse herbeiführe. Fragt man weiter, warum sie dieses nicht leiste, so kommen zwei Antworten in Betracht, theils weil unsre Sünde sie schwächt, theils weil diese *religio naturalis* doch auch an sich selbst und abgesehen von der Sünde nicht das höchste und letzte sein kann, weil ihre Quelle die Manifestation Gottes in Natur und sittlicher Welt nicht die höchste und volle Manifestation ist. Begreiflich wird das christlich fromme Bewusstsein mehr den erstern Grund hervorheben, die Schuld in uns selbst suchen und nicht etwa Gott für das unvollkommen Bleiben der natürlichen Religion verantwortlich machen. Ohne dieser von der Lutherischen Dogmatik in den Vordergrund gestellten Antwort im mindesten von ihrem Gewicht zu nehmen, wird aber gerade die reformirte Confession nicht bei ihr stehen bleiben sollen, wie sie nirgends bei einem bloss anthropologischen Grund als letzter Ursache stehen bleibt. Es muss also irgendwie in Gott selbst die Causalität ruhen für dieses noch nicht genügende Resultat seiner natürlichen Manifestationen; sage man nun entweder, Gott habe die Sünde selbst mit angeordnet, wenn er werdendes Gute schuf, habe somit selbst die Schwächung der natürlichen Religion durch Sünde gewollt in irgend einem Sinn; oder sage man, es habe, auch wenn man absehe von der Sünde, die natürliche und sittliche Kundgebung Gottes nach dem Weltplan *(decretis dei)* selbst den

uns eingepflanzten religiösen Keim gar nicht vollenden, sondern nur bis so weit wecken und entwickeln sollen, dass wir nun erst für die unmittelbare Offenbarung empfänglich würden, welche jedenfalls eintreten sollte, auch wenn sie nicht der vorhandenen Sünde wegen zugleich erlösend wirken würde, sondern nur vollendend. Diese Idee spricht sich in der That aus im Lehrstück, welches den Urstand des Menschen behandelt und ihm zur gesunden natürlichen und sittlichen Organisation, welche fähig sei die Kundgebung Gottes in natürlicher und sittlicher Welt sich anzueignen, doch als etwas noch höheres auch den heiligen Geist, also unmittelbare Einwohnung oder Offenbarung Gottes zuschreibt, die, weil noch keine Sünde vorausgesetzt wird, nur als Offenbarung, nicht auch als Erlösung auftritt. — Die Richtigkeit dieser Hauptantwort, welche durch die Sünde nur näher modificirt wird, ergiebt sich vollends, wenn beachtet wird, dass ja auch die Kundgebung Gottes in der Natur nur bis auf einen gewissen Grad den religiösen Keim in uns entwickelt, und erst die Kundgebung Gottes in der sittlichen Schöpfung das religiöse Leben noch weiter führt. Beide zusammen können daher ebenso bestimmt sein, die Religion nur bis zu einem bestimmten Punkte zu führen, über welchen aber die religiöse Bestimmung des Menschen weit hinaus geht, so dass sie erst durch Offenbarung erreicht werden soll. Die reformirte Dogmatik hat dieses wirklich aufgefasst, indem sie, wo ein Religionszustand wesentlich nur gebaut ist auf die natürlichen Manifestationen, ihn *foedus naturae* nennt, wo wesentlich auf die sittlichen, *foedus operum* oder *legale*, wo auf die (der Sünde wegen nicht nur vollendende, sondern erlösende) Offenbarung, *foedus gratiae* oder *evangelicum*. Ist also die natürliche und sittliche Religion jedenfalls unzulänglich, so ist sie dieses schon an sich, weil sie nur zur Vorstufe bestimmt ist; dann aber wird sie noch unzulänglicher, wenn die Sünde sie schwächt und verdirbt. Ebenso ist die Unentschuldbarkeit der Menschen, welche in blosser *religio naturalis* verbleiben, zwiefach zu begründen, theils damit, dass an sich auf Vorstufen verharren, über welche unsre Bestimmung hinausgeht, eine Schuld sein muss; theils aber damit, dass nicht einmal verwirklichen, was die Vorstufe

an sich schon noch erreichbar macht, eine Sünde ist. Relativ würde man der *religio naturalis et legalis* genügen, wenn man ihr gemäss vollkommen das Gesetz hielte, man könnte so selig werden. Da uns aber absolute Seligkeit bestimmt ist, so sollte jene relative unerreichbar bleiben. So ist aber der Uebergang zur *religio revelata* und *manifestatio gratiae* nicht denkbar ohne eingetretene Sünde, darum muss das Mitgesetztsein der Sünde in den Weltplan und seine Ausführung gut sein, Gottes würdig. Wenn Möhler meint, das heisse Gott zutrauen, dass er schlechte Mittel anwende zum guten Zweck; so ist die alte Antwort noch bereit, Gott auf absolutem Standpunkt thue nichts Böses, für ihn sei nicht schlecht, was es für uns ist, und wie dem auch wäre, das Böse sei einmal vorhanden und diese verhängnissvolle Macht werde doch nicht wider, sondern mit dem Willen Gottes gekommen sein, ihm schwerlich sein Werk anders gestaltet haben, als er es im Weltplan hat haben wollen.

§. 31. Obgleich erst die Offenbarung das religiöse Leben vollendet, so ist dennoch die natürliche Religion mit festzuhalten, theils weil nur diese uns für die Offenbarung vorbereitet und empfänglich macht, theils weil die natürliche Religion in der geoffenbarten fortdauert und aufgehoben ist.

Es liegt im Wesen der Vorstufe, noch nicht Vollendung zu bieten und doch unentbehrlich zu sein, weil Keiner die höhere Stufe, das Heiligthum der Offenbarungsreligion erreicht, ohne durch die niedrigere Stufe der natürlichen Religion zu gehen. Anerkennung der natürlichen Religion als Vorstufe schliesst also beides in sich, sowol deren Unzulänglichkeit, die selbst abgesehen von der Sünde doch irgendwie sich kund gäbe, als deren Unentbehrlichkeit. Nur über die Art, den Grad, näher über die Dauer dieser Unumgänglichkeit der natürlichen Religion kann noch ungleich bestimmt werden, entweder so, dass diese natürliche Religion und Gottesauffassung nur wie das äussere Mittel, zur Offenbarungssphäre zu gelangen, betrachtet wird, oder so, dass sie Elementaranfang wäre für die tiefern Geheim-

nisse des Offenbarungslebens. Im erstern Fall wird die natürliche Religion weggeworfen, sobald man die geoffenbarte hat und der Inhalt jener nur noch gelehrt für die draussen Stehenden in halieutischer Absicht; im letztern Fall wird die natürliche Gottesauffassung als integrirender Theil des christlichen Glaubens mit beibehalten und in der christlichen Dogmatik die einleitenden Capitel ausmachen. Fasst man also das Verhältniss der Vorstufe zur höhern oder zum Heiligthum selbst mehr nur mechanisch, so isolirt man die Offenbarungsreligion, lässt sie nur negativ gegen die natürliche sich verhalten, was eher lutherischen Lehrern begegnen konnte; fasst man beide Verhältnisse mehr dynamisch, so wird die geoffenbarte Religion die vor ihr schon erreichte natürliche in sich aufnehmen, was von den Reformirten angelegentlich gezeigt wird. Nur haben diese sich zu hüten, dass nicht die christliche Dogmatik so ihre Einheit verliert, aus zwei ganz verschiedenen Quellen abgeleiteten Stoff bloss neben einander stellt, ohne dass klar gemacht wird, wie die Erzeugnisse beider Quellen Einen Strom, Eine Dogmatik bilden dürfen; wie z. B. hier im siebzehnten Jahrhundert einige Dogmatiker so verfuhren, dass sie die christliche Dogmatik zweitheilig aufbauten, erstlich die *theologia naturalis*, sodann die *theologia revelata*, ohne zu zeigen, wie diese beiden Stücke, deren erstes eher Philosophie zu sein scheint, zusammen Eine Dogmatik bilden (z. B. Van Til). Das schlechthin herrschende Abhängigkeitsgefühl bei den Reformirten konnte unmöglich religiöse Vorzustände, die von Gott geordnet waren, nachher im höhern Religionszustand beseitigen wollen, musste also dieselben bedeutender in der christlichen Dogmatik selbst hervorheben; daher denn die reformirte Kirche schon im Typus ihrer Kirchenverfassung und ihres Gottesdienstes das alttestamentliche Gepräge weit stärker mit aufnahm als die lutherische, und die alttestamentliche Basis der Gottesidee, die Gerechtigkeit, wie sie in der Gesetzesreligion *(foedus operum)* sich bilden musste, weit mehr in gleichem Rang bloss neben die neutestamentliche Basis der Gottesidee, die Liebe, hingestellt, und so vom gleichsam zweiseitigen Gott aus für ewig eine halbe Welt von Verworfenen, eine halbe von Begnadigten schon in den Weltplan *(decreta*

dei aeterna) aufgenommen hat. Jene blosse Synthesis, Nebeneinanderstellung der natürlichen und geoffenbarten Theologie ist aber nicht die wesentliche Anschauung der reformirten Kirche, zeigte sich erst bei spätern Lehrern, die eine abstrakte mechanische Weltansicht und Anschauung der Gegensätze hatten. ZWINGLI, CALVIN und ihre geistesverwandten Gehülfen und Nachfolger legten eher den Grund zu derjenigen Unterscheidungs- und Einigungsform von *theologia naturalis et revelata*, welche später in der Terminologie *articuli mixti* und *puri* wie bei den Lutheranern sich fixirt hat, d. h. die natürliche, rationale Gotteserkenntniss lässt sich sowohl durch die Vernunft aus Natur und Gewissen ableiten, als auch durch den Glauben aus der Offenbarung. Die Dogmatik der Offenbarung hat also nicht nur was bloss aus dieser geschöpft wird *(articuli puri)*, sondern auch was aus ihr und der Vernunft geschöpft wird *(articuli mixti)* in sich selbst; beide Bestandtheile gehören zur christlichen Dogmatik, nur nimmt sie die rationalen religiösen Lehren nicht so auf, wie sie vor und ohne Offenbarung noch schwankender sich ergeben, sondern so wie sie erst im Lichte des höhern Standpunktes recht und sicher erkannt, begründet und im Gebäude des Ganzen eingereiht sind; daher denn auch die *articuli mixti* aus der h. Schrift, in welcher die Offenbarung schon ist, bewährt werden müssen. Diess ist die volle, bleibende Unentbehrlichkeit dessen, was schon als *theologia naturalis* auftritt, aber selbst erst auf der höhern Stufe der *theologia revelata* vollendet wird.

Darlegung.

I. Die *religio* und *theologia naturalis* ist unumgänglich nothwendige Vorstufe zur *revelata*, theils überhaupt noch abgesehen von der Sünde, theils aber und ins Besondere ist die sittliche Gotteserkenntniss nothwendig, uns unsre Sünde zum Bewusstsein zu bringen und uns für eine erlösende Offenbarung empfänglich zu machen.

1) Ganz überhaupt betrachtet ist die *religio naturalis* eine unerlässliche Bedingung und Weg zur *revelata*, darf also nicht geringgeschätzt werden.

Zw. III. 180. Dei cognitio natura sua Christi cognitionem antecedit.

Calv. II. vi. 1. Hic ordo est, ut mundi fabrica nobis schola esset ad pietatem discendam, unde ad vitam aeternam fieret transitus. I. ii. 1. Quia dominus simpliciter creator tam in mundi opificio quam in generali scripturae doctrina, deinde in Christo redemtor apparet: hinc duplex emergit ejus cognitio, quarum nunc prior tractanda est, altera deinde suo ordine sequetur.

Muscul. 3. Nemo ex electis, quibus revelatio continget, inde adeo desipit, ut operum (et verbi) dei considerationem et auditum quasi ad se non pertinentem abjiciat. Absit; nemo mortalium ardentius illa quoque contemplatur, quam hi ipsi, qui interna spiritus sancti revelatione potiuntur.

Van Til, praef. Sine communis notionis veritatibus veritas evangelica ad omnium conscientiam a nemine in lucem protrahitur.

Ryssen. I. 4. Philosophia animus excolitur et praeparatur in disciplinis inferioribus ad tractationem scientiae altioris.

Schleierm.: «Das fromme Naturgefühl ist im ersten Theile der christlichen Glaubenslehre darzustellen.»

2) Besonders ist die Vorstufe der *religio legalis* nothwendig, uns Sünde und Erlösungsbedürfniss zum Bewusstsein zu bringen.

Zw. III. 180. -- nam gratia tum recte cognoscitur, quum culpa per legem est effecta.

Calv. I. ii. 1. Aliud est sentire deum fictorem nostrum -- aliud vero reconciliationis gratiam in Christo nobis propositam amplecti. II. vii. 1. Lex quoque non data, ut veterem populum in se retineret, sed ut foveret spem salutis in Christo usque ad ejus adventum, et homines ad Christum quaerendum praepararet.

Alsted. 25. Lex ad evangelium manuducit, praeparat homines ad conversionem.

Wyttenb. I. 6. Quoniam revelatam nunquam desiderabimus, antequam defectum naturalis noscamus, oportet perlustrare naturalem, antequam animum applicemus ad revelatam. Qui illam negat, multo magis negabit revelatam.

II. Die *theologia naturalis* ist aber nicht nur für die noch nicht zur Offenbarung Gelangten nothwendig, sie bleibt auch, erst recht gefasst, in die *theologia revelata* aufgenommen, von dieser vorausgesetzt und bestätigt. Niemals aber kann der geringere Standpunkt über den höhern absprechen und richten. Die Vernunft, die natürliche, wird also nicht verneint, soll und

muss mitwirken, aber nur die durch erfahrenes Offenbarungsleben erleuchtete Vernunft kann die Geheimnisse der Offenbarung vernehmen und verstehen, so weit überhaupt Menschen hierin verstehen können.

1) Die vorstufliche Religionserkenntniss bleibt auch in der höhern Religion schon weil auch jene ein Werk Gottes ist, der in seinen allgemeinen Manifestationen überdiess schon die unmittelbare Offenbarung, wenn auch noch so schwach, mitwirken lässt. Wo diese nicht mitwirkt, kann jene freilich irren.

Zw. IV. 95. Qui verum dicit, ex deo loquitur. Et qui ratione hac intellectu a sensibilibus ad invisibilis dei contemplationem ascendit, teste Paulo, rem deo ac se dignam non sine luce numinis agit. Audeo igitur et divinum appellare quod a gentilibus mutuatum est, si modo sanctum, religiosum ac irrefragabile sit; id enim a solo deo esse oportet undecunque, a quo tandem proxime adveniat - -. III. 157. Fucus et falsa religio, quicquid a philosophia, quid sit deus, allatum est; quod si quidam de hoc vere dixerunt, ex ore dei fuit.

Calv. II. II. 6. Lumen rationis est gratuitum munus dei, - - sunt dona spiritus dei (non speciatim spiritus sanctificationis); ergo iis utamur. Sed corrupta sunt, nisi subest solidum veritatis fundamentum. 8. Equidem non infitior, spassim quaedam apud philosophos de deo legi scite et apposite dicta; praebuit illis exiguum divinitatis suae gustum.

Marsius 2. Revelata religio naturalem non excludit sed includit, ut numerus major minorem.

Van Til, praef. Theologiae naturalis tractationem modestam non esse plane omittendam, nemo Reformatus infitias ibit, qui eam dari contra Socinum defendit, neque inutilis esse poterit, quum communis notionis veritates attentionem postulant.

Beck 40. Nec illi modo, qui carent divina revelatione, cupide amplecti debent, quicquid de deo natura tradit; sed eos quoque in maximo pretio sanae rationis dictamina habere decet, quibus revelationis lumen est concessum. Theologia naturalis aliquo modo est basis et fundamentum theologiae revelatae.

2) Soll die *theologia naturalis* aufgenommen bleiben, so kann auch die Vernunft, sei sie noch so geschwächt, nicht verwiesen werden aus der geoffenbarten Religion, wird vielmehr von dieser aufgenommen und gekräftigt; zwei, ob auch abgestufte Kundgebungen und Gaben Gottes können einander nicht widersprechen.

Zw. und Calv. oben.

Mares. 3. Quamvis enim in religionis rebus corrupta ratio sibi relicta nihil boni vel praestet vel possit, tamen cum lumen lumini non sit contrarium, nec verum vero, sintque fidei mysteria supra rationem non contra veram rationem, non debet recta ratio a theologis exsulare aut cum illa ψευδονόμῳ philosophia confundi, de qua Paulus Col. II. 8. -

Wendelin 12. Religio christiana necessario conjuncta habet rationem, quia sine ratione nec tradi nec disci potest. 13. Veritas a veritate averti non potest, quamvis una alteram saepe superet ac transcendat. 14. Discunt non dirui rationem a fide, sed stabiliri potius.

Heidegg. M. 7. Fides et revelatio rationem peccatori relictam non destruit sed perficit, mentem illuminat. Nec deus deo, nec veritas veritati contrariatur.

Heidegg. M. 7. Tergiversatio est, non veritatis studium, quod Pontificii aliique errores suos a ratione convelli cernentes, rationi convitium faciunt. Licet in iis, quae naturalis homo non capit, omnis mens in obedientiam Christi captivari 2 Cor. 10, 5. debeat, ut quod Christus testatur credat; licet ad id ratio non assurgat, non tamen sic captivanda mens est, ut credamus quod liquido testatum non est, vel cum eo, quod de deo naturaliter notum est, pugnat et ad salutarem sapientiam non pertinet. Quod non mentem captivare seu ad necessarium testimonii divini assensum adigere, sed mentis residuam lucem, cum dei eam largientis injuria, abnegare.

3) Der entschiedene Werth, welchen die reformirte Kirche auf die Vernunft legt, musste oft wider lutherische Polemiker und Katholiken vertheidigt werden; geht aber natürlich nie so weit, dass die Vernunft an sich fähig erklärt würde, zu beurtheilen, was, aus Offenbarung allein stammend, der Vernunft erst zugänglich wird, wenn der Mensch höhere religiöse Erfahrung gemacht hat, d. h. von Offenbarung erleuchtet ist.

Mares. 3. Gratia rationem supponit. Ratione carent, qui in hac disciplina aut parum aut nihil, ut hodierni Pontificii et nonnulli Lutherani, concedunt rationi.

Pictet 10. auf die Klage seines lutherischen Gegners: «Reformati ex abusu rationis diversos sensus in religionem Christi invehunt et cum Zwinglio suo si non ore tamen corde premunt illud pervulgatum, deum hominibus non proponere incomprehensibilia,» antwortet: Esse in scriptura sacra mysteria, quae rationis nostrae captum superant, ut trinitas, incarnatio, et hoc sensu nemo nostrum Deum hominibus in-

comprehensibilia proponere negavit, nec Zwinglius quicquam tale protulit. Quamvis summa sit intellectus humani coecitas, credimus reliquos tamen adhuc esse in ipso luminis naturalis radios ac quaequam principia, quorum est indubitata veritas. Gratiam perficere naturam non destruere. Multa credenda supra non contra rationem. Eundem deum luminis superioris et inferioris esse autorem. Distinguenda concedimus illa, quae sunt in sphaera sensus et rationis ab illis, quae sunt extra et supra eam. Sane si ideo omni rationi renunciandum est, quia nonnulli ea abutuntur, non video, cui bono deus hoc eximium donum mortalibus concessit.

Wendelin 11. Insaniunt qui philosophiae, rationis, sensuum suffragia in theologicis simpliciter repudianda statuunt. 12. Religio christiana, quam tradit theologia, necessario conjunctam habet rationem humanam. 13. Sed ratio non est norma credendorum vel non credendorum, quia in mysteriis fidei multa sunt, quae captum rationis excedunt; quin et ratio illuminata in hac imperfectione perfecta non est. Ubi scriptura recte intellecta manifeste contradicit rationi humanae, ibi captivanda est ratio et pro vero habendum etiam quod verum non esse ratio judicat. Adversus absurda dogmata non tantum ex scripturis sed ex ratione sana quoque licet disputare. 15. Mysteria etsi rationem non illuminatam transcendunt, tamen si ad salutem scitu sunt necessaria, aliquo modo ab illuminata intelliguntur, quatenus in verbo dei patefacta sunt.

Rysseb. I. 8. Licet ratio sit instrumentum, quo, vel medium, per quod ad fidem possumus adduci, tamen non est principium, ex quo fidei dogmata probantur, vel fundamentum, quo nituntur. Ratio revelata percipit. -- Contra Pontificios et Lutheranos, qui vellent, testimonium rationis non esse audiendum, quoties judicat de mysteriis fidei v. c. de transsubstantiatione, ubiquitate corporis Christi cet.

Heidegg. M. 7. Frustra sunt fanatici, qui enthusiasmos suos et ignorantiam, nisi destructa ratione, tueri se posse diffidunt. Non enim rectus rationis usus est illa inanis philosophiae deceptio Col. 2, 8, quae cultum angelorum continebat 18. Infatuavit deus sapientes R. 1. 22 et 1 Cor. 1. 20. non eos, qui recta ratione utuntur, sed qui ea abutuntur et cognoscentes deum non glorificant.

III. Die christliche Dogmatik enthält also sowol tiefere Lehren, welche nur im Offenbarungsleben sich aufschliessen, *articuli puri, simplices*, als auch Lehren, welche schon die von tiefern religiösen Erfahrungen noch entblösste Vernunft erkennen kann und sich wenigstens nur durch Sünde in diesem Erkennen

hemmen und trüben liesse; solche Lehren sind also *articuli mixti*, weil sie schon aus der unerleuchteten Vernunft und zugleich aus dem Offenbarungsleben erkennbar sind.

1) Was auch ohne das erlösende Offenbarungsleben schon erkennbar ist, freilich dort nur, wie es sich auf der Vorstufe zeigt, ist das allgemeiner Religiöse, worin sich daher alle edlern positiven Religionen und Philosophien berühren; was nur dem erlösenden Offenbarungsleben aufgeht, ist das Eigenthümliche, die Mysterien des Christenthums.

Zw. III. 174. Hic religio (höhere) originem sumpsisse luce clarius videmus, ubi deus hominem fugitivum ad se revocavit, videbat enim homo nuditatem suam i. e. culpam suam. 180. Gratia tum demum recte cognoscitur, quum culpa per legem est effecta.

Calv. II. 1. 3. Ita partiamur, ut primo loco, quem in finem creatus sit homo et donis non contemnendis praeditus, reputet, qua cognitione ad divini cultus vitaeque futurae meditationem excitetur; deinde suas facultates vel certe facultatum inopiam expendat. 9. Nostrae naturae deest quicquid coelestis pater electis suis per spiritum regenerationis confert.

Hyper. 485. Augustinus duplicem distinguit gratiam 1) generalem, qua deus omnes beneficiis afficit, condidit et super malos et bonos pluit; 2) specialem vel spiritualem, qua deus in illos tantum utitur, quibus remittit peccata; haec est gratia proprie per Christum allata.

2) Später bezeichnete man diese zwei Gebiete der Dogmatik als *articulos simplices (puros)* und *mixtos*, was aber nur einen fliessenden Gegensatz bilden kann.

Alsted. 6. Quum quaestiones theologicae duum sint generum, simplices et mixtae, quarum illae constant terminis mere theologicis, hae termino theologico et philosophico, nemo sanae mentis homo non videt, philosophiam in posteriori duntaxat genere adhiberi posse ad demonstrandum, in priori solum ad declarandum sive explicandum.

Leydeck. 116. (sogar von dem artic. pur. de satisfactione per Christum). Vidit hic aliquid naturale lumen, sicut jus dei quoad poenas est cordibus innatum, sic quoque omnes nationes aliquid excogitarunt, quo possent peccata expiari. Apud omnes fere gentiles *ἀνθρωποθυσίαι* in usu erant, imitante insaniam aliquando populo dei!

Joh. Alphons Turrett. (dissert. de verit. rel. ch. in usum collegii Carolini. Turic. 1777.) pg. 12. Non exiguam christianae doctrinae partem, puta de dei perfectionibus, providentia, hominis natura atque

officiis, Gentium vitiis ac erroribus, emendationis necessitate, vita altera post hanc futura -- ipsa judice ratione vel Ethnicorum sapientissimis arbitris haud difficulter confirmetur. Sed alia non pauca esse, quae sola ratione investigari non possunt, ut redemtionis opus, Christi adventus, ejus dicta, facta, mors, resurrectio, ascensio, reditus, mortuorum resurrectio; siquidem haec omnia non ex ipsa rerum natura, sed ex libero dei consilio et voluntate orta sunt (d. h. positiv im Unterschied von natürlich Rationalem).

3) Diese beiderlei Bestandtheile lassen sich nur annähernd von einander ausscheiden, theils weil die Offenbarung schon leise mitwirkt in der *religio naturalis*, theils weil diese in jener auch wieder vorhanden ist. Auf das erstere legt namentlich Zwingli Werth. Darum ist die natürliche Religion keineswegs bloss *foedus operum*, sondern zugleich *oeconomia ante legem et sub lege foederis gratiae.*

Zw. IV. 95. Qui verum dicit, ex deo loquitur.

Leydeck. 293. Lutherani vetus Test. per foedus legale definiunt et docent, Mosen post erectum cum patriarchis foedus gratiae cum Israële foedus operum contraxisse, indignati, quod doceamus V. et N. T. non ipsa substantia sed tantum accidentariae dispensationis modo differre. Sic enim videbant evinci, unam eandemque esse V. et N. Ti. sacramentorum substantiam, et Christum sicut in Veteris ita etiam in N. Ti. Sacramentis non corporali praesentia sed spirituali et mystica adesse.

Pet. Mart. 7. Multa sunt divina mysteria, quae naturaliter non possumus attingere, ut est, deum velle nos gratis justificare, per Christum crucifixum condonare peccata, atque in aeterna felicitate haec nostra corpora eadem restituere. Ideo Paulus inquit: quod potuit cognosci de deo, illis et manifestatum. Quae naturali lumine cognoverunt, redigit Paulus ad duo capita, dei potentiam et divinitatem.

Aretius 4. Fere omnia arcana Christianae fidei apud philosophos et poetas gentiles patres etiam quaesiverunt ac quaedam non male invenerunt; nec dico civilia illa et physica, quae propria sunt philosophiae, sed nostrae religionis propria, ut est vita aeterna, resurrectio, deus, creatio etc.

Ryssen. I. 6. Quinque sunt, ad quae non pertingit philosophia, 1) trinitas, 2) corruptio hominum in Adamo, 3) mediator Christus, 4) vera beatitudo, 5) media, quibus ea obtineri possit.

Leydeck. 31. Articulus de trinitate non notus natura sed sola revelatione, *περιεργίαν* igitur in nostris quibusdam non probamus,

quando ex natura trinitatem volunt dare probatam, ut Keckermannus et alii.

Kritik. Während Zwingli und besonders Calvin das rational aus Natur und sittlicher Einrichtung der Menschenwelt erreichbare Religiöse, so zwar wie dasselbe auch bestätigt und bezeugt ist in der heiligen Schrift, vorausschicken, das aus Offenbarung erst aufgehende höhere Religiöse nachfolgen lassen, so dass Calvin den ganzen Stoff in die freilich dem Umfang nach sehr ungleichen Abschnitte zerlegt *de cognitione dei creatoris* und *de cognitione dei redemtoris*, woran sich Christologie und Lehre von der Application des Heils als gleichartig anschliessen: benutzen die Spätern grossentheils diese Unterscheidung nicht mehr als Theilungsprincip, obgleich sie diess als möglich voraussetzen. Erst in der föderalistischen Methode wird diese Unterscheidung wieder Theilungsprincip, und bleibt bei denen, welche die Föderalmethode freier benutzen wenigstens Theilungsprincip einzelner *loci* oder *articuli (capita)*. Wieder bei Andern wird selbst bis zum bloss äussern Nebeneinanderstellen fortgegangen in *compendiis theologiae utriusque*. Da mithin die reformirten Dogmatiker nicht in einerlei Methode verfahren, so wird ihre übersichtliche Zusammenstellung am reinsten gelingen bei der am tiefsten in der Besonderheit der reformirten Confession gegründeten, von den Reformatoren selbst angebahnten und nie ganz vergessenen Methode, damit worüber wir die Dogmatiker um ihre Lehre fragen, darauf auch an einem ihnen zusagenden Orte ihre Antwort unverdreht durch fremdartige Methodik vernommen werden kann. Denn es ist so wenig gleichgültig, was, als wo man frage; Antwort erhalten wir nur dann rein und unverkümmert, wenn wir am rechten Orte und in Beziehung auf die rechte und richtig gestellte Materie fragen. Allen Reformirten nun ist wichtig eine religiöse Vorstufe als *religio naturalis* anzuerkennen, welche von der *religio revelata* vorausgesetzt und adoptirt werde. Alle setzen Werth darauf, dass ein bestimmter, wie Ryssenius sagt, weder in *defectu* noch in *excessu* fehlender Vernunftgebrauch statt finde. Alle lehren hierüber im Wesentlichen ganz der Sache angemessen, dass die Vernunft zum Inhalt der noch allgemein rationalen Lehren mit-

zusprechen habe, erst die durch erfahrene Kraft der erlösenden Offenbarung gehobene, *ratio illuminata*, auch über die Lehren, welche nur dem Offenbarungsleben entquillen, nach Massgabe ihrer Erleuchtung mitsprechen darf und kann, aber auch, wo die nie vollkommen für noch irdische Menschen ergründbaren Tiefen Gottes sich aufschliessen, nie vollkommen alle diese Tiefen erkennen kann. Wohl aber könne die Vernunft absurde Dogmen, die für geoffenbart bloss ausgegeben werden, mit ihrer christlichen Erleuchtung und mit der h. Schrift abwehren, wie ZWINGLI sagt, dass die katholische Kirche unter dem Vorwand, der Glaube sei Zuversicht unsichtbarer, sinnlich nicht wahrnehmbarer Dinge, die Transsubstantiation, welche auch auf nicht wahrnehmbarem Vorgang ruhe, und ähnliche absurde Dinge zu glauben zumuthe, worin ihm die Spätern beistimmen und die lutherische *ubiquitas corporis Christi* eben dahin rechnen. Dass die Vernunft in religiösen Dingen eine religiöse Autorität anerkennen muss, ist sehr klar, weil die vom göttlichen Leben erfüllten prophetischen Träger der Offenbarung der Vernunft, wie sie in Allen ist, ein weit tieferes und lebendigeres Religiöses darbieten. Mit HEIDEGGER wird man jedem Christen zumuthen, seine Vernunft den klaren und wirklichen Aussprüchen Christi unterzuordnen, da jeder Christ in Christus das höchste göttliche Leben wohnend und sich mittheilend glaubt und erfahren kann, welches nicht wider, aber über der Sphäre der allgemeinen Vernunft steht. Es wäre nur zu wünschen, dass die Autorität des Offenbarungslebens bestimmter als eine rein religiöse gefasst worden wäre, das Offenbarungsleben also weniger schlechthin identificirt mit der Bibel, diese weniger betrachtet wie ein religiöser Gesetzescodex, z. B. von WENDELIN 11.: *Ut juris consulti erubescunt sine lege loqui, sic et theologi sine dei verbo.* Ebenso ist die Frage, welche *loci* schon der Vernunft erkennbar seien, welche hingegen nicht, also die Ausscheidung der *articuli mixti* und *simplices*, ob auch von Verschiedenen verschieden, doch im wesentlichen richtig angegeben, z. B. von RYSSENIUS; denn was der Trinitätslehre zum Grunde liegt, ist eben dass Gott sich offenbare, mittheile, aus sich hervorgehe, eine Wahrheit, die von höherer Religion erst erfahren wird; ebenso dass Christus

als Mittler anzuerkennen sei, setzt erfahrenen Eindruck seines Offenbarungslebens voraus. Allerdings aber zeigt sich auch hier die schwerlich haltbare Folge des eben gerügten Fehlers, wenn das Verderbtwerden der Menschen in Adam mit aufgezählt wird; denn so richtig es ist, dass die unbefriedigende Fehlerhaftigkeit des bloss kreatürlichen Lebens und die rechte Erkenntniss der Sündhaftigkeit erst in der erfahrenen oder doch geahnten Erlösung aufgeht: so kann doch, wann und wo geschichtlich die erste Sünde vorgekommen, unmöglich eine Aussage des frommen, ob noch so Gotterfüllten Selbstbewusstseins, kann nichts eigentlich Religiöses sein, sondern ein Problem der geschichtlichen Welt und Lebensansicht, die man, wie sie gerade vorhanden ist, mit der Frömmigkeit zum Dogma verarbeitet. Gerade das eigentlich Geschichtlichsein der Erzählungen vom Urstand und Fall ist nicht ein Gehalt des religiösen oder des Offenbarungslebens; während man hingegen dieselben Erzählungen, wenn sie nicht genau das historische Geschehensein meinen, weit leichter als Erzeugniss erleuchtender Offenbarung anerkennen wird. So wird in Christo selbst ja auch nicht vorausgesetzt, dass er historische Notizen von Sündfluth, Fall des Thurmes Siloah u. dergl. aus seinem Offenbarungsleben her habe. Alle diese Ausstellungen sind am Ende nur Eine, dass nämlich die alt reformirte, von SCHLEIERMACHER vollendete Idee, Religion sei Sache des Selbstbewusstseins, früher noch nicht consequent durchgeführt werden konnte; leider die Religion bald wieder wesentlich mit Theologie verwechselt, als Lehre, Complex von Lehren (sammt ihrer Anwendung) vorgestellt wurde. Im Gebiet der Lehre aber liegt die Verwechslung der Aussagen frommen Gefühls mit Vorstellungen an sich weder frommer noch unfrommer Welt und Lebensauffassung sehr nahe. Die Vernunft kann religiöses Offenbarungsleben als höhere Kraft und Wahrheit, somit als Autorität anerkennen, vollständig überzeugt sein, Christus habe, empfinde und bezeuge aus unmittelbarem Erleben Gottes religiöse Wahrheit, die wir aus uns nur unsicher, von ferne und vielfach irrend suchen würden. Schwerlich aber soll unsre Vernunft die geschichtliche Welt- und Lebensansicht irgend eines dagewesenen Zeitalters oder wenn noch so religiös einzig

herrlichen Kreises als Autorität anerkennen, gesetzt auch wir selbst können ebenfalls nicht anders dogmatisch bestimmt lehren, als so dass wir unsre Weltansicht mit aufnehmen, nur nie als Hauptsache, oder Autorität für Spätere.

§. 32. Da die Offenbarungsreligion, wie sie die natürliche in sich aufgenommen, geläutert und bestätigt hat, nur aus den Trägern der Offenbarung geschöpft werden kann, diese aber als geschichtlich vorübergegangene Einzelwesen ihr religiöses Leben theils in heiligen Schriften bezeugt, theils im Dasein ihrer Religionsgemeinschaft (Kirche) ein Produkt ihres Wirkens hinterlassen haben: so muss die ganze Religionslehre aus der heiligen Schrift nöthigen Falls bewährt werden können, welche in Vergleich mit dem der Verunreinigung unterworfenen traditionellen Christenthum in der Kirche als einzig sicherer *canon* und *norma credendorum* anerkannt wird, weil sie einzig ohne spätere Trübungen den Gehalt des Offenbarungslebens, wie es in seinen Trägern vorhanden war, uns kund giebt.

Ist in der Offenbarung die höchste Manifestation Gottes gegeben, so muss, sie zu erlangen, rein und lebendig aufzunehmen, die höchste Sorge sein für den Menschen. Die Offenbarung liegt nun über der Allen kund gegebenen Sphäre der *gratia communis*, d. h. des sich kundgebenden Gottes in Natur und sittlicher Welt; Offenbarung ist jedenfalls *gratia specialis*, im Sinn von *particularis*, wie freilich noch manche andre Gabe auch, lebt nur in Wenigen auf, soll aber durch diese mittelbar dann auch den Uebrigen zu Theil werden. Aus diesen Wenigen, deren Mittel- und Höhepunkt Christus, spricht Gott auf diese einzig herrliche Weise unmittelbarer Mittheilung. So Erfüllte sind darum göttlich berufen zu bezeugen, was ihnen geworden; stellen es dar, theilen es mit in Predigt und Schrift. Durch Predigt und Gemeinde, die aus ihr hervorgeht, überliefert sich die geoffenbarte Religion in alle Zeiten hinunter, welche Ueberlieferung, *traditio*, jedoch nie sicher ist vor Einmischungen des

Irrthums. Ist nun der höchste Weltzweck nur durch diese Offenbarungsmittheilung Gottes an die Menschen zu erreichen: so wird die Weltregierung Sorge tragen, den zum Heil nöthigen wesentlichen Offenbarungsgehalt seiner ersten Träger unverkümmert theils festzustellen, theils für alle spätern Zeiten zu erhalten. Diese Bewahrung des geoffenbarten Religiösen kann nun gesucht werden entweder in einer ganz absonderlichen und wunderbaren Bewahrung des im Leben der Kirche sich überliefernden Christenthums, oder in heiligen Schriften, welche als fixirtes Zeugniss des die Offenbarung ursprünglich tragenden Kreises unverloren und wesentlich unverfälscht auf die Nachwelt gekommen sind. Katholiken und Protestanten treffen eigentlich so weit zusammen, dass jene weder die Autorität der Schrift läugnen, noch diese der Tradition jeden Werth fürs religiöse Leben absprechen. In unbefangenem wie in hierarchisch begründetem Glauben traute sich die katholische Kirche, geleitet von besondrer Vorsehung, gestützt auf ununterbrochene Reihe der Bischöfe, die einander überliefern konnten, was von den Aposteln her empfangen wurde, so volle Sicherheit in ihrer Tradition zu, dass diese ihr eine gleiche oder noch grössere Autorität wurde als die h. Schrift, sofern ja die Tradition zur Schrift bedeutende Dogmen hinzufügen, und die Auslegung der Schrift normiren sollte. — In den Reformatoren war hingegen das längst erwachte Bewusstsein grosser Verderbnisse und Irrthümer, die von der Kirche in steigendem Masse mit überliefert wurden, reif geworden zur praktischen That. Da die Vergleichung der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens mit Lehre und Leben der biblisch bezeugten Urzeit die Ueberzeugung hervorrufen musste, dass eine zulängliche Bewahrung der kirchlichen Tradition vor Irrthum nicht statt gefunden: so war man berufen, alles Ueberlieferte mit der h. Schrift zu vergleichen und nach ihr zu beurtheilen. Der Tradition konnte in ihren spätern Stadien fast gar kein Gewicht zugestanden werden, wohl aber berief man sich auf ihre ältern Stadien und traf hierin eine richtige Unterscheidung. Es ist begreiflich und liegt historisch vor, dass so lange die Kirche noch unter dem Drucke des Judenthums litt, es ihr möglich wurde, sich der Einmischung jüdischer Elemente wenn

auch nicht ohne Kampf zu erwehren; ebenso, dass so lange sie unter dem Drucke des Heidenthums litt, Elemente dieser feindlichen Sphäre nicht zugelassen wurden; dass hingegen, sobald das Gefühl sicherer Ueberlegenheit die zur herrschenden gewordene Kirche erfüllen konnte, sehr leicht Aufnahme finden musste, was aus jüdischen und heidnischen Sphären zur äussern Verherrlichung des Kultus, der Hierarchie und Dogmatik geeignet war. Die h. Schrift, als Zeugniss der Urzeit, musste darum von der Reformation als einzig sichere Richtschnur, Prüfstein, woran ächt christliches zu erkennen und von Falschem zu unterscheiden sei, anerkannt, alle Tradition ihr untergeordnet werden. Dabei blieb man sich wohl bewusst, dass der jetzige kirchliche Glaube aus dem Leben der Kirche wesentlich herstamme und man keineswegs mit Auslöschung alles historisch überlieferten Glaubens, erst zurückspringend aus der Schrift sich christlichen Glauben holen könne. Darum wird die Schrift an genauer doktrinellen Stellen nicht Quelle unsers jetzigen Christenthums genannt, sondern Canon, Norm und Richtschnur. Fand man einzig in der Schrift das sichere Bollwerk, aus welchem bei frei gegebener Auslegung durch christlichen Geist die Verderbnisse der Kirche reformatorisch bekämpft werden konnten, so kann nicht befremden, wenn im Eifer des Kampfes auf übertriebene Weise die h. Schrift geradezu dem Wort Gottes, also dem Offenbarungsleben selbst, gleichgestellt, sie einseitig etwa nur als That Gottes aufgefasst wurde. Dass dieses jedoch nur entweder populäre Redeweise, oder Eifer des Kampfes gewesen ist, — mögen immerhin die Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts auch darin das sechszehnte noch greller, besonders in der reformirten Kirche aus Autoritätsbefangenheit, überboten haben, — zeigen die auch vorkommenden freiern Aeusserungen der Reformatoren über die Bibel, obgleich kein Reformirter wie Luther fast bis zum Anstoss sich gehen liess; ferner die Unterscheidung, welche doch immer wieder zwischen Schrift und Wort Gottes gemacht wurde, endlich die Unterschiede, welche in der Schrift selbst zugestanden wurden. Unser §. wird A) **die Begründung der Autorität der h. Shrift als Canon**, B) **die nähere Bestimmung und den praktischen Zweck die-**

ser Autorität, C) ihre Zulänglichkeit zur sichern Leitung der Kirche, D) ihre Deutlichkeit für interpretirende Auffassung zu behandeln haben, und überall nachweisen, wie gerade die reformirte Confession in antipaganistischem Streben gleich Anfangs zu noch höherer Erhebung der Bibel gekommen ist als die lutherische; ein Unterschied, der theils daher rührt, dass die reformirte weniger entschieden sich auch noch vom materiellen Princip der Rechtfertigung einzig durch den Glauben leiten liess, theils daher, dass die reformirte Reformation eine viel energischer, consequenter durchreformirende Tendenz hat, also das Hauptbollwerk dieses reformirenden Kampfes noch höher stellen musste. Oben §. 6 und §. 8.

Darlegung.

A. *Begründung der Autorität der h. Schrift.*

I. Die Autorität der h. Schrift als Norm für christliches Glauben und Leben gründet sich darauf, dass sie das Offenbarungsleben, welches die Höhe der vollendeten Religion ist, ausspricht, d. h. die heil. Schrift spricht inspirirt das Wort Gottes aus. Das Offenbarungsleben selbst ist *verbum internum*, die Schrift *verbum externum* und zwar *scriptum*, beide Eins und doch verschieden. Sofern die h. Schrift durch alle ihre nach und nach entstandenen Bücher Ausdruck ist von Offenbarungsleben, das selbst verschiedene Stadien durchlaufen hat, ist die Offenbarung von Anfang an irgendwie da gewesen in der Menschheit. Aus ihm, als einem Inspirirtsein der Verfasser flossen, wie deren berufsmässige mündliche Predigt, so ihre berufsmässig abgefassten Schriften. Erst bei mechanischer Weltansicht im siebzehnten Jahrhundert wird aus dem Inspirationsbegriff neben dem Offenbarungsleben etwas Besonderes, gerade nur den schriftlichen Ausdruck angehendes; er wird selbst als mechanische Mittheilung, Dictat Gottes gefasst, welcher sich der Schreibenden nur als mechanischer Werkzeuge, *amanuenses*, bedient habe, was man nur in dem älter reformirten Sinn sich gefallen lassen könnte, dass alle Kreaturen durchaus als Organe Gottes wirken, folglich auf höchste Weise die vom h. Geist belebten.

1) Die Autorität der h. Schrift ruht darauf, dass sie das Offenbarungsleben ausspricht, noch nicht durch fremdartige Beimischung getrübt. Offenbarung aussprechende Schrift heisst darum Wort Gottes. Zerstreut, latitirend unter Anderm mag auch sonst solches Wort Gottes in profanen Schriften sich finden, wie ZWINGLI zugiebt, aber eigentlicher Codex hiefür ist auf einzige Weise die Bibel. Auch die Vernunft trifft in *articulis mixtis* mit der Schrift zusammen.

Zw. IV. 64. Hactenus philosophatum sit, nunc ad scripturae testimonia - - -. 93. Peregrinum testimonium si adduxero, non protinus ad cujusvis damnationem consternabor, qui nondum perdidicit, literas tum sacras rite appellari, quum nuncient, quid sancta, pura, aeterna et infallibilis mens sentiat. Si apud Platonem et alios invenias quod a divinae mentis fonte promanare odoreris, non ideo neligendum est, quod mortalis illud monimentis comprehenderit - - quum eos, qui unius dei religionem confiteri non fuerunt ausi, intus tamen habuisse videamus. Quae ubicunque est, a numine est, etiamsi quis inter belluas habitaret. Quaecunque sunt hactenus dicta, quaeque dicturi sumus, ex uno fonte derivata sunt nempe de summi numinis natura et ingenio. Quem fontem Plato quoque degustavit et Seneca ex eo hausit.

CALV. I. VI. 1. Lumen verbi accedit, et deus ordinem in suis erudiendis tenuit non tantum ex quo Judaeorum populum peculiarem elegit, sed ab initio etiam erga Adam, Noë et ceteros patres. 2. Hoc verbum ipse postea voluit quasi publicis tabulis scribi in lege et prophetis.

MUSCUL. 73. Literae dicuntur sacrae, quoniam de sacris rebus loquuntur, separatae sunt ab omnibus aliis scripturis, quae de rebus profanis sunt scriptae.

HYPER. 29. Verbum dei non fuit ab initio scriptum sed a patriarchis ore traditum, scriptum primum ab Enoch (!) et aliis.

KECKERM. 124. Verbum dei scriptum est, quo deus ecclesiae suae tum dei naturam, tum suae voluntatis decreta et gratiam simul patefacit et obsignat, ut sit regula fidei et norma vitae.

ALSTED. 9. Verbum dei internum est principale, externum instrumentale; illud afflatus divinus et lumen internum, hoc lucerna foris accensa.

HEIDEGG. M. 19. Verbum internum est privata apostolorum et prophetarum inspiratio, externum ejus per illorum ora praedicatio, canone publica facta.

RYSSEN. I. 15. Est distinctio verbi in ἄγραφον et ἔγγραφον non

divisio generis in species, ut Pontificii volunt, sed subjecti in sua accidentia, ut olim fuerit non scriptum, nunc scriptum.

Schleierm.: «Die h. Schrift ersetzt uns den unmittelbaren Eindruck Christi. Sie ist das erste Glied in der fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens, Norm für alle folgenden.»

2) Die h. Schrift ist aus Offenbarungsleben her und nur darum in höherm Sinn als die Natur und das Gesetz Ausspruch, Wort Gottes; sie ist inspirirt, weil ihre Verfasser aus inspirirtem Offenbarungsleben geschöpft haben. Dieser dynamische Inspirationsbegriff erstarrt später gewöhnlich in einen mechanischen. Beim dynamischen Begriff von Inspiration wird der göttliche Geist, aus welchem geschöpft wird, von der menschlichen Form des Ausdrucks, das erleuchtete innere Leben von der Vorstellung und den Darstellungsmitteln unterschieden; Zwingli stellte die Prämissen zu dem Satz auf, dass Christus ausgenommen, kein Mensch durch Belebtsein aus Offenbarung ganz frei von Sünde und Irrthum war.

Zw. 2. 247. (von den Kirchenvätern): «Dass man spricht: was von dem h. Geist geschrieben ist, muss ja gleich gut sein, lasse ich richtig nach; diess bewährt aber darum nicht, dass all ihr Schreiben vom h. Geist sei. Denn dieweil wir in der Zeit sind, lässt das Fleisch seine Art nicht. 248. Dass also aller heiligen Menschen Schrift unfehlbar sei, das ist nicht; noch dass sie nicht irren. Diesen Vorzug müssen wir dem einigen Sohn Gottes aus allem menschlichen Geschlecht allein lassen. 243. Das Wort Gottes soll in höchsten Ehren gehalten werden, verstehe unter Wort Gottes allein was von Gott kommt.»

Calv. I. viii. Lege Demosthenem cet; te allicient, movebunt, rapient, verum inde si ad sacram lectionem te conferas, velis nolis ita vivide te afficiet - - ut promptum sit perspicere, divinum quiddam spirare sacras scripturas, - - alibi rudi et crasso stylo spiritus s. usus est.

Bulling. 5. Literae, verba caro sunt, sententiae vero dei. Christus dicit: qui nos audit, deum audit, ergo a deo sunt inspiratae.

Pet. Mart. 13. Est scriptura sacra expressio quaedam sapientiae dei, afflata piis hominibus spiritu sancto, deinde monumentis literisque consignata.

Hyper. 29. Scriptura universa a deo profecta est, non ab homine. Si quid operae homines impenderunt, id quidem non ut autores fecerunt sed ut amanuenses. Etenim pater, filius, spiritus s. - - - per homines et in cordibus locuti sunt frequentissime.

Conf. Helv. II. Traditae spiritu s. et mundo propositae.

Conf. Belg. Divino afflatos spiritu locutos esse, postea deus servis suis mandavit, ut sua illa oracula scriptis consignarent.

Bucan. 37. Sacra dicitur, quia a deo dictata et divinitus inspirata res sacras ad salutem necessarias continet.

Keckerm. 124. Causa efficiens s. fundamentum istius relationis, qua verba et phrases sacrae essentiam, voluntatem et gratiam dei nobis patefaciunt, est ipsa institutio divina, quae hanc autoritatem verbis imponit per immediatam inspirationem et occultam persuasionem spiritus si. in cordibus electorum. 125. Libri canonici sunt medium, quo deus naturam, voluntatem, gratiam suam nobis cognoscendam dedit.

Alting. 13. Causa efficiens scripturae s. principalis est deus, administra prophetae et apostoli.

Wendelin 20. Efficiens scripturae s. principalis est deus vel spiritus s., instrumentalis prophetae et apostoli, qui tamquam amanuenses spiritus s. dictantis verbum dei scripserunt.

Mares. 10. Scriptura ut verbum προφορικὸν a scriptoribus s. instinctu spiritus s. consignatum, ut in scribendo nec errarint de facto nec errare potuerint. Nec dubium, quin spiritus s. amanuenses suos deduxerit in omnem veritatem.

Schleierm.: «Unser Glaube an die h. Schrift als Geschichte ruht darauf, dass wir den Berichterstättern um ihres christlichen Glaubens willen Vertrauen schenken. Verunreinigender Einfluss auf ihre Darstellung des Christlichen in Wort und That wurde abgewehrt durch den reinigenden Einfluss der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus. Die Bücher sind vom h. Geiste eingegeben, die Sammlung unter seiner Leitung entstanden. Auch die Geschichtbücher nehmen an der Eingebung Theil, sofern die weder apokryphisch, noch fanatisch verzerrte Darstellung dem göttlichen Geiste beizulegen ist.

3) Stellt man sich den *modus inspirandi* mechanisch vor, so musste weiter gelehrt werden, dass die Schriftsteller nicht *proprio motu*, sondern im Gegensatz hiezu auf übernatürlichen, besondern Auftrag hin ans Schreiben gegangen seien; einfacher und richtiger ist die ältere Lehrform, welche aus der Begeistung durch Offenbarungsleben sowol den Entschluss zum Schreiben als die Autorität des Geschriebenen geflossen denkt. Jedenfalls ist inspirirter Inhalt nie blosse Entwicklung von Natur schon uns anerborner Begriffe, noch aus der äussern Natur und dem Gewissen erfolgerte Wahrheit, sondern Product des unmittelbar

im frommen Selbstbewusstsein empfundenen, vernommenen, erlebten Gottes, also der Offenbarung.

a. Calv. I. VII. Quoniam non quotidiana e coelis reddantur oracula et scripturae solae exstant - - non alio jure plenam apud fideles autoritatem obtinent, quam ubi statuunt e coelo fluxisse, ac si vivae ipsae dei voces illic exaudirentur.

Mares. 10. Mandatum docendi omnes gentes complectebatur etiam scribendi mandatum indefinitum et commune. Multi ex iis quoque mandatum expressum scribendi (z. B. der Apokalyptiker) habuerunt; ceterum inspiratio eis pro mandato. 9. Falluntur Pontificii, qui libros scripturae occasionaliter tantum scriptos, non ex speciali dei mandato nugantur.

Heidegg. M. 16. Scribendi necessitatem non voluntas propria 2 Petr. I. 21 (!); nec invitante occasione scripserunt, sed necessitate incumbente I Cor. IX. 16 (!).

b. Bucan. 37. Autor est deus ipse, qui per homines immediate a se vocatos et spiritu s. afflatos tamquam amanuenses voluntatem suam scriptis prodidit.

Alsted. 8. Verbum dei est doctrina non innata, neque in mundi opificio revelata, sed divinitus in ecclesia propagata.

Chamier 6. Inspiratio est immediata revelatio per arcanam spiritus s. operationem. 132. Inspirandi verbum nunquam significat eductio ex internis principiis, sed externa (!) communicatio, quae non ex hominis propria facultate, sed dono dei communicatur.

Wendel. 20. Modus revelationis varius fuit, vel per solam et immediatam atque internam spiritus s. inspirationem, vel per voces claras, per somnia, visiones vel symbola, per angelos - - -.

Heidegg. Corp. th. II. 34. Sicut αὐλητὴς αὔλου ἐμπνεύσας, ita deus scriptoribus s. spiritu suo afflavit.

Schleierm.: «Eingebung ist die Wirksamkeit des Gemeingeistes, keineswegs darf die Gedankenerzeugung als Act der göttlichen Offenbarung angesehen werden. Die apostolische Eingebung ist ein Zustand, an welchem die h. Schrift nur participirte. Sofern das ganze apostolische Leben ein Leben aus der Eingebung war, so kam auch der Impuls zum Schreiben aus demselben, nur nicht als ein abgesondertes Stück für sich.»

4) Im Zusammenhang hiemit wurde die Inspiration später sehr angelegentlich auch auf die Form der Sätze ausgedehnt und dies im siebzehnten Jahrhundert bis ins Absurde gesteigert,

aber nie mit allgemeinerer Zustimmung, sondern vorübergehend vom Eifer derer, welche wider die freiern Theologen von Saumür polemisirten. Diese Uebertreibung hat ihren Mittelpunkt in der *formula consensus*, welche sich nicht einmal die Zustimmung der meisten reformirten Länder erwarb und bald völlig beseitigt wurde. Parallel wird die Bewahrung des einmal geschriebenen Canon in alle Zeiten hinunter behandelt.

a. Formul. Cons. II. vom A. T. tum quoad consonas, tum quoad Vocalia et puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res tum quoad verba θεόπνευστος. Dann wird in üblem Einklang mit der Helv. Conf. Missbilligung ausgesprochen gegen diejenigen, welche die Lesarten im hebräischen Text von menschlichem Urtheil festgestellt denken und mit Hülfe der Septuaginta und andrer alter Uebersetzungen und eigner Vernunft herstellen wollen, abweichende ältere Handschriften voraussetzen, atque ita fidei nostrae principium ejusque auctoritatem sacrosanctam anceps in discrimen ducunt. (Worin übrigens auch lutherische Orthodoxe zustimmten, wenn sie auch sententiae et verba inspirirt und dictirt dachten).

Calv. I. VIII. 9. Quaerunt, quis nos certiores facit, a Mose et prophetis haec scripta esse. Fuit lex Mosis coelesti magis providentia quam hominum studio mirabiliter conservata. Ebenso 10. Als Antiochus die h. Bücher verbrennen liess, habe Gott Exemplare gerettet.

Bulling. 7. Admiranda virtute dei scripta sacra incorrupta et integer conservata sunt.

Maresius 8. In hebraeo textu parum refert, an novos characteres induxerit Esras, plus, an puncta sint Masoretarum inventio. Vocalia puncta non incognita fuere tempore Christi ex Matth. V. 18. «apices legis» sequitur (!).

Schleierm.: «Die Frage nach der Inspiration der Worte setzt eine todte, schlolastisirende Ansicht voraus.»

b. Mares. 8. Hic canon debet esse immutabilis ecclesiae, cui neutiquam licet vel de illo demere vel ad illum addere. Ex libris canonicis nulli perierunt, id enim tum a dei providentia tum ab ecclesiae vigilantia est longe alienum; nec canonici esse potuerunt illi qui a scriptura commemorati nunc desiderantur. Integros et incorruptos mansisse contra eosdem Pontificios asserimus.

Heidegg. M. 23. Divina conservatio, providentia mira dei et ecclesiae vigilantia - quae facile corruptionem ejus avertit. Gegen die Ansicht, dass ein Brief Pauli an die Corinther verloren gegangen, meint er 1. Cor. V. 9. sei eben dieser noch vorhandene Brief selbst

erwähnt; auch der an die Laodicäer sei nicht verloren, sondern sei der erste Brief an Timotheus.

Rvssen. I. 42. An scriptura s. pluribus in locis sit corrupta. Nego contra Pontificios. Non quaeritur, an fontes ita sint puri, ut nulla menda in multos codices irrepserint, sed an ita sint corrupti, ut non possint amplius censeri judex controversiarum et norma.

II. Fragt man weiter, woher entnehmen wir, dass eine Schrift Ausdruck ist des Offenbarungslebens und darum religiöse Autorität, so wird wesentlich geantwortet: wir erfahrens dadurch, dass unser eigenes höhere Glaubensleben sich durch den Inhalt der Schrift gefördert findet, der uns selbst belebende Geist Gottes sich selbst in höherer Fülle wieder erkennt in der Schrift, so dass der h. Geist dem Gläubigen die Inspiration der Bibel bezeugt. Dieses *testimonium internum spiritus sancti* ist die entscheidende und wesentliche Begründung der Autorität unsrer h. Schriften, *fides divina*; nur untergeordnete Stützen derselben können im historischen Zeugniss der Kirche und gelehrter Beweisführung gefunden werden, *persuasio humana.*

1) Nicht menschlich historische Nachweisungen, Beweisführungen, auch nicht das Zeugniss der alten Kirche, sondern allein der göttliche Eindruck, den der Gläubige aus der Schrift empfängt, *testimonium spiritus sancti*, wie Zwingli selbst Stellen bei Profanscribenten als göttliche Wahrheit erkennbar fand und auch Calvin wenigstens einen ähnlichen Eindruck, den andre treffliche Schriften machen, bloss ungemein gesteigert bei der h. Schrift annimmt, kann feste Zuversicht begründen, dass die Schrift Ausdruck von Offenbarungsleben, also θεόπνευστος, inspirirt sei.

Calv. I. vii. 4. Jam si conscientiis optime consultum volumus, ne instabili dubitatione perpetuo circumferantur, altius quam ab humanis vel rationibus vel judiciis vel conjecturis petenda est haec persuasio, nempe ab arcano testimonio spiritus. Verum quidem est, multa posse in medium proferri, quae facile evincant, si quis est in coelo deus, legem et prophetias et evangelium ab eo manasse. — Praepostere tamen faciunt, qui disputando contendunt solidam scripturae fidem adstruere. Testimonium spiritus omnimodo praestantius est. Idem spiritus, qui per os prophetarum locutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat protulisse quod divinitus erat mandatum.

5. Maneat ergo hoc fixum, quod spiritus s. intus docuit, solide acquiescere in scriptura, et hanc quidem esse ἀξιόπιστον neque demonstrationi et rationibus subjici eam fas esse. Ceterae disputationes adminicula sunt secundaria. 2. Non pendet ab ecclesiae determinatione et quae scripturae reverentia debeatur, et qui libri in ejus catalogo censendi sint.

Beza qu. th. 2. Res ipsae in scriptura s. majestatem dei loquentis habent, accedit testimonium veterum.

Conf. Gall. IV. Non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed multo magis ex testimonio et intrinseca spiritus si. persuasione.

Alsted. 29. Auctoritas scripturae s. pendet a testimonio spiritus s. et haec est demonstratio demonstrationum maxima; autoritas enim dicti vel scripti cujuscunque pendet ab ipso autore; nititur praeterea et testimonio hominum, velut ecclesiae et hostium ecclesiae, 35. quod multum facit ad infirmorum confirmationem.

Wendel. 29. Unde constat scripturae auctoritas quoad nos? 1. ex persuasione spiritus, 2. ex ipsa scriptura. Duobus hisce testimoniis principalibus accedit tertium minus principale, ecclesiae testificatio. Quos enim a prophetis et apostolis scriptos libros olim accepit ecclesia, eos posteris suis quasi per manus fidelissime tradidit.

Wolleb. 5. Testimonium duplex est, principale et ministeriale, principale est testimonium spiritus s. foris in ipsa scriptura, intus in corde hominis fidelis ab ipso illuminati eique divinitatem scripturae persuadentis; ministeriale est testimonium ecclesiae.

Schleierm.: «Glaube ist schon vorausgesetzt, wo man der Schrift ein eigenthümliches Ansehen einräumt.»

2) Das *testimonium spiritus s.*, mit welchem die ἀξιοπιστία der h. Schrift zusammenhängt, vermag allein eine in Gott begründete Zuversicht *(fidem divinam)* über die göttliche Autorität der Bibel zu verleihen. Als Begründung einer *fides divina* kann keine andere, nur menschliche, Beweisführung zugelassen werden, aus welcher immer nur *fides humana* entsteht; d. h. die Begründung darf nicht eine bloss historisch kritische des objectiven Bewusstseins, und wäre es auch das historische Zeugniss der alten Kirche, muss vielmehr eine religiöse, im frommen Selbstbewusstsein empfundene sein. Denn das Zeugniss der Kirche kann der Schrift nichts geben, was diese nicht schon hat.

a. Gegenüber der katholischen Lehre, dass die Kirche erst uns die h. Schrift als solche gebe und darthue, wird die Axio-

pistie der Schrift selbst; gegenüber dem *testimonium ecclesiae (antiquae)* wird, wo es sich um *fides divina* handelt, einzig das *testimonium spiritus s.* geltend gemacht.

Zwingli, Artikel 1.: «Die, so reden, das Evangelium sei nichts ohne die Bewährniss der Kilchen, irren und schmähen Gott.»

Calv. I. vii. 1. Aeterna dei veritas non humano arbitrio nititur, non testimonio ecclesiae. Quis tandem nobis fidem faciat, haec a deo prodiisse, salva et intacta ad nostram usque aetatem pervenisse, hunc librum recipiendum, alterum excludendum? Ecclesiam apostolorum -- fundamento sustineri, apostolus ait Eph. II. 20; si fundamentum est ecclesiae doctrina apostolica, suam huic certitudinem ante constare oportet, quam illa exstare incipiat. Ecclesiam praecessit approbatio doctrinae jam scriptae (!) Ecclesia agnoscit tandem veritatem.

Bucan. 41. A deo dictata esse constat partim testimoniis, partim argumentis. Internum testimonium unicum est spiritus s., hoc solum nobis satis facit, solis conversis ad Christum notum; sine eo testimonium ecclesiae nullius ponderis est. Externum testimonium sumendum a Judaeis, qui testantur libros V. T. esse θεοπνεύστους, unde Augustinus eos vocat librarios, bibliothecarios Christianorum. Argumenta sunt: antiquitas, prophetiarum complementum, simplicitas, efficacia -- harmonia etc.

Alsted. 27. Authoritas s. scripturae est dignitas ipsius, secundum quam illa meretur fidem tamquam vera; estque tum divina tum canonica. Divina autoritas s. scripturae est, qua est verbum dei infallibile; absolute in se est divina, etiamsi nemo eam agnoscatur, vel totus mundus contradiceret; quoad nos est divina, quatenus a nobis agnoscitur et habetur pro divina. — Testimonia divina duo sunt, internum et externum; testimonium internum est revelatio spiritus s. dictantis et obsignantis, hanc scripturam esse θεόπνευστον; externum est ipsius scripturae de se ipsa testantis, quod sit divina. Basis totius theologiae est: scripturae autoritas pendet a testimonio spiritus s. 34. Illud, a quo pendet scripturae autoritas, debet esse prius ecclesiâ, quae est posterior quam verbum dei. Est quidem ecclesia sacrorum librorum custos, neque contemnimus testimonium ecclesiae; est habendum pro testimonio non a priori sed pro confirmatione secundaria. Scriptura duobus modis consideranda, secundum verbi substantiam et secundum scriptionis modum. Priori modo scriptura antiquior est ecclesia, posteriori modo ecclesia est antiquior scriptura.

Burmann 24. Testimonium spiritus s. internum, quo scripturae divinitas in animis nostris efficaciter obsignatur, ut de ea non solum

convicti sed et persuasi tamquam sermonem dei accipiamus. Hoc etiam Pontificiorum primarii agnoscunt, ita ut controversia solum supersit de medio, quo spiritus s. divinitatem scripturae nobis persuadet, an sit ecclesiae testimonium, an ipsae notae divinitatis scripturae impressae, quas illuminatione nobis ostendit. 35. Ecclesia non potest librum aliquem divinum facere, qui antea talis non fuit, quamvis librum, quem canonicum deprehendit, agnoscere et talem declarare potest.

Heidan. 27. Non quia ecclesia eas esse authenticas dicit, tales sunt, sed contra, quia sunt, ideo ecclesia recte judicat.

Schleierm.: «Die Anerkennung des Kanonischen kommt nur allmälig und annähernd zu Stande, indem der Sinn fürs wahrhaft Apostolische eine in der Kirche sich allmälig steigernde Geistesgabe ist.»

b. Alle andern, nur menschlichen Zeugnisse haben nur untergeordneten Werth, da sie alle zusammen keine absolute Zuversicht, immer nur *persuasionem humanam* begründen; ihre Bedeutung ist mehr nur apologetisch.

Calv. I. viii. Haec nisi certitudo adsit, frustra scripturae autoritas vel argumentis munietur, vel ecclesiae consensu stabilietur, vel aliis praesidiis confirmabitur. - - - - quam ordinata et disposita illic apparet divinae sapientiae dispensatio, quam coelestis ubique et nihil terrenum redolens doctrina, quam pulchra partium omnium inter se consensio; - - - sublimia mysteria sub contemtibili verborum humilitate; inculta et tantum non rudis simplicitas. 3. Scripturae antiquitas, 5. miracula tam in legis promulgatione quam toto reliquo tempore; praedictiones - - 11. consensus tot seculorum; 13. sanguis martyrum.

Bull. 5. A deo - inspiratae. 6. Hominum approbatione non opus est; 7. signis et miraculis confirmatae.

Hyperius 39. A substantia verbi divini judicium de ejus dignitate peti potest. Statim enim deprehendimus, sapientiam ibi traditam non esse terrestrem sed coelestem. 50. Non ecclesia scripturae autoritatem tribuit sed deus. Ecclesia, ut est dono discretionis praedita, potest libros conferre cum aliis, sed aliud est declarare, aliud efficere, ut scriptura sit talis vel talis.

Bucan. 46. Quid respondendum ad illud Augustini: non crederem evangelio, nisi ecclesiae me moveret autoritas? Loqui eum de se nondum ad fidem conversum, nec enim mirum eos, qui nondum sunt conversi, ad fidem moveri ecclesiae consensu. Ecclesia ergo praeparamur ad fidem scripturae adhibendam.

Alsted. 35. Hostium testimonium multum facit ad infirmorum confirmationem. Judaei, qui testantur, omnes libros V. Ti. canonicos esse; Haeretici, siquidem ipsi testimonium dant scripturae; Gentiles nonnulli fassi sunt, scripturam divinam esse.

Mares. 10. Externa argumenta, veritas vaticiniorum, quae in illa exstant, martyria passa, miracula facta, mira orbis per scripturam conversio. Sed quamvis haec argumenta impiis redarguendis inserviant, tamen opus est testimonio spiritus s. Autoritas et traditio ecclesiae quoque inter motiva haberi potest, sed ministerialiter solum.

Burmann 30. Confirmatio non dependet ab ecclesia. Objiciunt adversarii: 1. scripturam non posse de se ipsa testari, 2. quis certos nos reddat, non errare nos in discernendis illis s. scripturae notis, 3. quosdam libros sacros deperditos, 4. unde sciam, hos vel illos libros divinos esse et a tali scriptore conscriptos. Est haec quaestio prorsus historica, et fides ea cognitione carere potest.

Schleierm.: «Man kann Ungläubigen den Glauben nicht begründen durch die h. Schrift, so dass das göttliche Ansehen dieser zuerst aus blossen Vernunftgründen erwiesen würde. Ueberzeugung auf Demonstration hin wäre ganz etwas anderes als der Ausdruck der Frömmigkeit.»

c. Das Dogma vom Ansehen der heil. Schrift entsteht aber doch nur theils wenn das *testimonium spiritus s.* als fromme Empfindung wesentlich zum Grunde liegt, theils wenn die damit zu verbindende, objectiv historische Ansicht hinzutritt, es seien die biblischen Bücher aus theopneustischem Kreise hervorgegangen. Die nähere Gestaltung des Dogma bleibt also mit von solchen historisch kritischen Ansichten abhängig.

Bucan. 39. Apocrypha, quasi arcana, abscondita dicas, vel quia olim in ecclesia publice non producebantur ad probanda dogmata, vel quia obscura est eorum autoritas vel nomina scriptorum latent. Non habent parem cum canonicis autoritatem, quia «nec a prophetis nec ab apostolis scripti sunt,» nec in ipsis vis et majestas divini spiritus elucet, sicut in Canonicis; et in iis falsa sunt - - -.

47. Error nonnullorum Anabaptistarum, qui librum Jobi rejecerunt tamquam fictam tragicomediam; item Ecclesiasten et Canticum, quasi in illo Epicuraeismus doceretur, in hoc vero carmen quoddam amatorium pangeretur, cum tamen in initio et fine Jobi ejus patria describatur (!) - - -.

Heidan. 29. Cum constet esse aliquod dei verbum, a deo hominibus

revelatum, quod a deo ortum habens sit autoritatis plane divinae; ulterius inquirere oportet, quaenam sit illa scriptura, quibus libris contenta, a quibus petenda, ne pro genuino dei verbo spurium nobis obtrudi patiamur et pro thesauro carbones. Atque hic apud Christianos et Judaeos, quod quidem V. Ti. libros attinet, extra controversiam est, eos esse verbum dei; quod vero libros N. Ti. spectat, apud omnes Christianos in confesso est, eos esse partem verbi dei, ejusdem autoritatis et divinitatis cum V. To.

Schleierm.: «Die Authentie der Schrift besteht nicht darin, dass jedes Buch von der Person herrührt, der es beigelegt wird, sondern darin, dass in den von der Kirche überlieferten Canon nicht Bestandtheile aufgenommen wurden, welche einer häretischen oder apokryphischen Richtung angehören. Die kritischen Fragen müssen der grössten Freiheit und strengsten Gewissenhaftigkeit anvertraut werden.»

B. *Umfang und Art der Autorität der heil. Schrift.*

I. Eine einzige Autorität wird der h. Schrift vindicirt. Weil sie aber nicht das von Gott mitgetheilte Offenbarungsleben selbst ist, sondern wie die mündliche Predigt nur dessen Ausdruck und Zeugniss: so wird ihre Autorität keineswegs dahin gesteigert, dass die h. Schrift Quelle alles christlichen Glaubens und Lebens wäre, sondern die Schrift hat der auch christlichen Glauben und Leben überliefernden Tradition der Kirche gegenüber ihre einzige Autorität als Norm und Canon zur Beurtheilung alles als christlich Auftretenden, namentlich, wenn verschiedene Ansichten und Streit zu schlichten sind.

1) Die Reformation will keineswegs den Fluss der kirchlichen Lebenstradition und Dogmatik *(loci communes)* ableiten, aufheben und zur Schrift zurückspringend erst christliches Glauben und Leben von dort her entstehen lassen. Sie kennt den Werth der Lebenstradition in der Kirche, will diese und prüft, läutert, sichtet sie bloss mittelst der h. Schrift als Norm und Canon.

Zwingli pflegt seine Lehren aufzustellen woher es immer sei, sogar aus heidnischen Philosophen, und fügt dann erst als sichern Beweis ihrer Christlichkeit die Schriftzeugnisse bei: IV. 64. hactenus philosophatum sit, nunc ad scripturae testimonia.

Bulling. 1. Omnes causae et controversiae religionis ex iis dijudicari et comprobari debent.

Muscul. praef. Compertum habemus, quantum hinc sit detrimentum aedificationi ecclesiasticae, quod plerique concionatores omnium rarissime ad locum aliquem religionis nostrae explicandum sese accommodant, sed satis esse putant, si textum scripturae utcumque et postillariter ut loquuntur tractent. Locos communes habemus ex multijuga lectione collectos.

Keckerm. 138. Symbolum apostolicum verbo dei annumerandum est, quia probabile ab apostolis scriptum esse!

Alting. 3. Materia theologiae proprie sunt loci religionis Christianae communes (verschieden von loci scripturae); materia remota scriptura s.

Alsted. 3. Materia theologiae proxima sunt loci communes theologiae, remota est s. scriptura.

Namentlich *articuli mixti* stammen ja mit aus der *ratio*.

Maresius 8. Principium religionis naturalis est ratio.

2) Stammt so christliches Leben und in der Kirche vorhandene Lehre (*loci*, Lehrstücke) aus der Tradition wesentlich mit, so ist die h. Schrift nicht als einzige, wesentliche und letzte Quelle, sondern als Norm und Richtschnur anzusehen für alles woher immer entstehende Kirchliche; *principium cognoscendi, vel instrumentale.*

Pet. Mart. 14. S. scripturae primum sunt principium, ad quod omnia vere theologica resolvuntur.

Muscul. praef. In legendis locis opus est cautione. Ea vero est, ut cuncta velut Lydio lapidi normae scripturarum s. adhibeantur et probentur et quae illis consentanea retineantur, quae diversa vel sunt vel videntur esse, sine calumnia praetereantur.

Conf. Helv. II. c. 1. Ex hisce scripturis petendam esse veram sapientiam et pietatem. Genauer Gallica IV. fidei normam et regulam.

Alsted. 7. Deus est primum principium essendi, verbum dei primum principium cognoscendi res sacras.

Wendelin 11. Efficiens causa principalis est deus, ex cujus patefactione salutis doctrina et vera religio ortum ducit; 15. efficiens theologiae christianae instrumentalis est s. scriptura.

Alsted. 43. Norma est traditionum.

Heidegg. M. M. 13. Canon et regula fidei et vitae, judex fidei et vitae.

Schleierm.: «Da bei den Aposteln der Glaube nicht aus der Schrift entstanden ist, indem diese damals noch nicht vorhanden war, sondern aus dem unmittelbaren Eindruck Christi, so kann die Schrift uns nur diesen ersetzen wollen. Norm besitzt sie, sofern die apostolischen Aeusserungen für unsre religiöse Gedankenerzeugung der regelgebende Typus werden.»

II. Aller dem Irrthum unterworfenen Tradition gegenüber wird die h. Schrift als eine gleichmässige Autorität zur Beurtheilung von Lehre und Leben anerkannt, sowol das A. als das N. T. mit Ausnahme der Apokryphen.

1) In Vergleich mit der Tradition wird einzig die h. Schrift und zwar in allen ihren Theilen gleichmässig als Norm anerkannt für alle Gewissenssachen.

Zwingli lässt bei den Disputationen keinerlei Berufung auf Tradition, Kirchenväter, Concilien u. s. w. in dem Sinne zu, dass diese als Entscheid und entscheidender Beweis gelten könnten. In den 67 Artikeln der 5te: «Alle, so andre Lehren dem Evangelio gleich oder höher achten, irren.» Im 16ten: «Im Evangelio lernt man, dass Menschenlehre und Satzungen nichts nützen zur Seligkeit.» Als Schluss: «Hier streite Keiner mit Sophisterei oder Menschentand, sondern komm die Gschrift für einen Richter zu haben.»

Calv. IV. x. 1. Usus obtinuit, ut traditiones humanae vocentur quaecunque de cultu dei praeter ejus verbum profecta sunt ab hominibus edita. Contra has nobis est certamen, non contra sanctas et utiles ecclesiae constitutiones, quae vel ad disciplinam, vel honestatem vel concordiam conservandam faciunt. Illi vero leges condunt, quas spirituales et ad aeternam vitam necessarias dicunt. Sed una libertatis lege, nempe sacro evangelii verbo regantur oportet.

Bulling. 1. Quae scripturis non consentiunt aut etiam adversantur, ab iis cavendum est, sive nominentur traditiones sive statuta majorum, quamvis communi consensu recepta et in usu fuerint quantocunque tandem tempore. Nam verbum dei merito omnibus rebus anteponi debet.

Conf. Helv. II. c. 2. Repudiamus traditiones humanas, quae tametsi insignantur speciosis titulis, quasi divinae, apostolicae sint - - - compositae tamen cum scripturis ab his discrepant, discrepantiaque sua ostendunt, se minime esse apostolicas. Non patimur, nos in controversiis religionis vel fidei causis urgeri nudis patrum sententiis aut conciliorum determinationibus.

Bucan. 37. Cui si quid consentit recipiendum, si quid repugnat rejiciendum constat.

Alsted. 38. Scriptura ut canon fidei ac vitae, et is quidem totalis, hanc autoritatem habet a solo deo.

Vitringa. 12. Scriptura recepta a nobis ut divina obligat mentes nostras ad reverenter et humiliter accipiendum ea omnia, quae ipse dictat.

2) Namentlich ist das A. T. und das N. T. eine gleichmässige Autorität zur Beurtheilung und Bewährung der religiösen Wahrheit, denn selbst die höhern Geheimnisse des Evangeliums latitiren schon im A. T.; so dass gegenüber blosser Tradition die ganze Bibel Eine kanonische Autorität ist. Nur die Oekonomieen sind verschieden in beiden Testamenten, nicht die Substanz der Religion.

a. Die Religion der Erlösung ist wesentlich Eine im A. u. N. T.

Calv. II. x. 2. Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus atque idem sit; administratio tamen variat. In tribus hic insistendum est, 1) non carnalem opulentiam ac felicitatem metam fuisse Judaeis propositam, sed in spem immortalitatis fuisse cooptatos (!) 2) foedus, quo conciliati domino fuerunt, nullis eorum meritis, sed sola dei misericordia fuisse suffultum; 3) habuisse et cognovisse eos mediatorem Christum.

Pet. Mart. 13. Summa doctrinarum in s. scriptura est de Christo, et Novum Testamentum de Christo potissimum agere, ambigit nemo. At quia de Veteri fortassis aliquis dubitat, is vel Paulum audiat: finis legis Christus est, et Johannis 5. scripturae perhibent testimonium de me.

Beza tractatt. th. ed. 2. I. 21. Non modo N. Ti. libros evangelium, nominamus, sed etiam quicquid de Christo praedictum est in V. To. 4. Si rem ipsam sectemus, unum semper fuit foedus inter deum et homines, nempe Christus. Verum si quis circumstantias consideret, duo sunt foedera sive testamenta, novum multo melius vetere, in quo Christus nonnisi eminus proponebatur, umbris et figuris tectus, quae ad ipsius Christi adventum tamquam solis adventum evanuerunt.

Bucan. 40. Postquam ad V. T. accessit N. verbum dei non est factum perfectius. Quia quando tantum libri Mosis fuerunt, sufficientes fuerunt; his autem accesserunt prophetae tanquam interpretes. Erat ergo V. T. integrum et sufficiens quoad sensum, etsi non

quoad verba. Accessione igitur Ni. non perfectius, sed clarius factum est.

Alsted. 14. V. T. est fundamentum et quasi fons novi; Novum est veluti complementum veteris. 23. Tametsi unicum et idem sit evangelium in V. et N. To. quoad substantiam, est tamen differens quoad circumstantias et tempus, claritatem et amplitudinem.

A Diest. 246. Foedus gratiae substantia unum, administratione duplex est V. et N. T. Vetus foedus est foedus gratiae administratum tempore Christi exhibendi, novum foedus est, quod administratur Christo jam exhibito.

Heidegg. Corp. th. II. 39. Substantia unum idemque sed ob dispensationem dictum Vetus, quia ascitio haereditatis terestris typo - - adumbratum.

Schleierm.: «Die a. t. Schriften verdanken ihr Aufgenommensein in den Canon theils den Berufungen des N. T. auf sie, theils dem geschichtlichen Zusammenhange des christlichen Gottesdienstes mit der Synagoge, ohne dass sie desshalb die normale Dignität oder die Eingebung mit den n. t. Schriften theilen. Die messianischen Weissagungen gehören dem Geist an vor dem Geist. Das Gesetz ist zwischen ein gekommen.»

b. Biete auch das N. T. höhere Beweise für tiefere Dogmen, dennoch für die Dogmen, welche sich irgendwo aus der heil. Schrift beweisen lassen, ist die Schrift überall im A. und N. T. von gleichem canonischen Ansehen.

Mares. 14. Omnes libri canonici paris sunt auctoritatis, quare merito rejecti Manichaei V. Ti. adversarii, nec audiendi Anabaptistae et Sociniani, quorum illi libros Mosis et prophetarum adventu Christi fabulantur antiquatos, hi vero auctoritatem eorum in rebus religionis Christianae parvi faciunt.

Burmann 37. Eadem auctoritas libris V. et N. Ti. competit. Male Manichaei et Marcionitae V. T. deo malo adscripserunt. Imo V. Ti. scripta sufficere ad salutem, docet Paulus 2 Tim. III. 15 (!).

Ryssen. I. 36. An V. T. etiam sit canon et argumenta inde petita sint ejusdem auctoritatis cum N. Ti.? Affirmo contra Socinianos et Anabaptistas. Licet non negemus V. T. quoad oeconomiam Mosaicam esse sublatam, tamen statuimus, illud adhuc durare quoad doctrinam.

3) Die von der *Septuaginta* her dem A. T. beigegebenen Apokryphen, welchen von der Kirche canonisches Ansehen bei-

gelegt wurde, wenn auch einige katholische Theologen sie nur als *libri deuterocanonici* gelten lassen, sind ohne canonische Autorität, kein Dogma darf aus ihnen allein begründet werden, mögen sie auch manche schon biblisch begründete Lehre noch unterstützen und nützlich zu lesen sein.

Bullinger 3. Libri apocryphi V. Ti. in ecclesia quidem leguntur et suum habent usum; non tamen ejusdem autoritatis sunt cum canonicis; controversa enim religionis dogmata testimoniis horum non solent confirmari.

Conf. Helv. II. C. 1. Apocryphos in ecclesiis legi voluerunt quidem, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam.

Conf. Gall. III. zählt alle canonischen Bücher auf und bemerkt: spiritus si. persuasione - - - docemur, illos (canonicos) ab aliis libris ecclesiasticis discernere, qui ut sint utiles, non sunt tamen ejusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus.

Belgica VI. zählt auch die Apocryphen auf, quos quidem ecclesia legere et ex iis documenta de rebus cum libris canonicis consentientibus desumere potest. At nequaquam ea ipsorum vis et auctoritas est, ut ex ullo testimonio ipsorum aliquod dogma de fide aut religione christiana certo constitui possit.

Alsted. 13. Partitio scripturae ratione auctoritatis libri canonici et apocryphi. 11. Libri canonici sunt verbum dei primario, proprie et per se; apocryphi secundario et per aliquod, quatenus convenientiam habent ad illos.

III. Ist die Bibel in allen ihren canonischen Büchern als canonische Autorität gleich hochzustellen, überall aller blossen Tradition gegenüber von einem gleich einzigen Ansehen; so ist darum doch in dieser in Vergleich mit blosser Tradition gleich canonischen Dignität, sobald man die biblischen Bücher selbst unter einander vergleicht, ein verschiedener Grad ihrer Wichtigkeit anzuerkennen. Da nun kein Dogma, folglich auch nicht das vom canonischen Ansehen der h. Schrift bloss aus dem frommen Selbstbewusstsein, hier aus dem *testimonium internum spiritus s.* entsteht, sondern immer mit bestimmt wird durch die historischen Erkenntnisse des objectiven Bewusstseins, hier also durch *testimonia hominum et ecclesiae:* so war unser Dogma jeder Zeit näher bestimmt durch die gerade geltenden historisch kritischen Ansichten.

1) Sogar die Unterscheidung der Apocryphen (und Pseudepigrapha) entstand wesentlich mit aus historisch kritischen Begriffen, keineswegs bloss aus hier minder empfundenem *testimonium spiritus s.*

Heidan. 31. Quos libros Synagoge in canone numquam habuit, hos etiam ecclesia agnoscere non potuit.

Bulling. 7. Nicodemi evangelio non ita credimus, quia ab apostolis(!) adhuc vivis rejectum est.

Keckerm. 128. Quinàm sint libri s. scripturae canonici, agnoscitur et scitur primario quidem ex testimonio spiritus s.; et simul ex eorundem librorum natura et proprietate; secundario vero ex testimonio ecclesiae. 132. Libri apocryphi non sunt traditi a prophetis, nec hebraea lingua scripti sunt.

2) Auch die rein kritische Unterscheidung der ὁμολογούμενοι und ἀντιλεγόμενοι wurde wenigstens noch im unbefangnern sechszehnten Jahrhundert der frei sich bildenden Ueberzeugung und öffentlichen Meinung zugestanden; später freilich wurde dieser weniger vertraut.

Zw. 2. 238. «Verstehe, wie das Bewähren der Evangelien zugegangen ist bei den alten Christen. Welche Kirche hat falsche Evangelien verworfen? Nicht der Pabst, denn damals war keiner, nicht die Kirche der Bischöfe, denn es wird kein Concilium angezeigt, das die Evangelia Nicodemi, Petri u. s. w. verworfen habe. Sondern die allgemeine Kirche der rechtgläubigen und einsichtigen Christen, die in ihren Herzen die Wahrheit vor der Lüge unterschieden. So kam es, dass alle Christen gemeiniglich nichts darauf hielten. Und verbrannten dennoch dieselben nicht, wie die heutigen Bücherverbrenner thun. Denn das Evangelium Nicodemi ist noch bis zu unsrer Zeit vorhanden gewesen.»

Muscul. 175. Inter libros N. Ti. sunt, de quibus veterum sententiae variant; posterior epistola Petri, duae posteriores Johannis, epistola Judae, ad Ebraeos et Apocalypsis, quibus etiam epistolam Jacobi recentiores (wohl Luther) connumerant. Non pronunciam, sintne eorum, sub quorum nomina exstant, vel secus. Judicia tamen veterum efficiunt, ut minus sim illis quam caeteris scripturis adstrictus. Cautione opus est, ne falsae auctoritati nos subjiciamus.

Burmann 35. De quibusdam horum librorum aliquando dubitatum fuit, unde ἀντιλεγόμενοι dicti; verum postea, re comperta(!) ac testimoniis indubiis evicta, communi assensu inter canonicos recepti, etsi de scriptoribus quorundam etiamnunc disputetur.

Wolleb. 2. Quaestio, an scripturae s. sint dei verbum, homine christiano est indigna. (Sic!)

C. *Die Zulänglichkeit der h. Schrift als Canon des Glaubens und Lebens.*

I. Wird wesentlich gegründet auf das *testimonium spiritus s.* doch auch mit auf historisch kritische Ansichten das Dogma aufgestellt vom canonischen Ansehen der h. Schrift, so muss deren Zulänglichkeit hiefür behauptet werden gegenüber der katholischen Behauptung, dass viele auch nothwendige Dogmen und Sitten und Ritus nur durch eine die Schrift ergänzende Tradition begründet werden können. Man hat also darzuthun, zuerst dass die h. Schrift Norm für alles zum Heil Nothwendige enthalte, *perfectio scripturae s.*, somit keine ergänzende Tradition für das Wesentliche, d. h. zum Heil Nothwendige, zuzulassen sei; wobei jedoch immerhin andre Elemente des kirchlichen Lebens, wie kirchliche Ordnung und Ritus an die Tradition sich anlehnen können.

1) In der h. Schrift ist normal Alles vollständig enthalten, was zum Heil nothwendig ist, *perfectio scripturae s.;* darum bedarf man neben ihr keiner ergänzenden Tradition; diese hier zuzulassen, ist verwerflich.

Bull. 1. Comprehendunt omnia illa, quae ad pietatem ac salutem necessaria sunt.

Calv. IV. x. 23. Domino suum regnum eripitur, quoties ipse traditionum humanarum legibus colitur, quod gravissimum semper fuit crimen. 7. Quod ad perfectam vivendi regulam pertinebat, id totum sic complexus est dominus lege sua, ut nihil hominibus relinqueret, quod ad summam illam adderent.

Pet. Mart. 13. Neque sunt existimendae illae traditiones ad salutem necessariae, quae firmiter ac robuste inde non concludantur.

Conf. Helv. II. 1. In scriptura sancta habet ecclesia plenissime exposita quaecunque pertinent ad salvificam fidem et vitam recte informandam.

Alsted. 39. Perfectio scripturae, qua illa sufficiens est ad salutem, opposita est ad traditiones humanas. Verbum dei scriptum continet omnia quae ad salutem sunt necessaria.

Burmann 45. Perfectio scripturae, quatenus deus praeter attributa

sua etiam voluntatem suam et omne consilium salutis plenissime exposuit; est perfectio partium, qua omnia fidei et morum capita continet, et graduum, qua omnes gradus revelationis.

Marck. 18. Rejicimus traditiones ἀγράφους Pontificiorum, in quibus alteram et majorem partem verbi divini solent reponere.

Vitringa 12. Scriptura instruxit nos perfecte de omni voluntate dei ad salutem, adeo ut traditionibus aliis extra eam sive veris sive fictis ecclesia hujus tempori opus non habeat.

Schleierm.: «Diese Normalität ist zureichend, sofern der h. Geist mittelst des Gebrauchs der Schrift uns so in alle Wahrheit leiten kann, wie diejenigen, die sich der unmittelbaren Unterweisungen Christi freuten.»

2) Nämlich die Schrift enthält alles zum Heil Nothwendige, also wesentliche Lehren und Heilsthatsachen, nicht nothwendig *explicite*, sondern manches nur *implicite*, so dass man es durch richtige Consequenz ableiten muss. Anderes gehört mehr mittelbar zum Gotteswort.

Arrtius ex. th. 71. Non legi apostolos infantes baptizasse, ergo quia non scriptum non baptizandos; - sed majorem, «quicquid non scriptum id etiam factum non esse,» nunquam probare potes. Joh. XXI. 25. Scripta sunt praecipua quaedam, de reliquis judicium fieri debet s. literis conforme.

Keckerm. 124. Verbum scriptum docet dei naturam et gratiosam voluntatem de genere humano salvando deque hujus salutis mediis. Sunt quidem et aliae res significatae in s. scriptura, ut historia de lapsu, de rebus gestis patriarcharum, de liberatione et gubernatione Israëlitarum: sed ista omnia ad primarium significatum facillime reducuntur, aut etiam non ad ipsum systema theologiae, sed ad disciplinas theologiae subordinatas, ut est Ethica, Politica, Ecclesiastica, referri debent. *Nec probari potest eorum opinio, qui ea omnia, quae in s. literis traduntur, statim volunt esse propria theologiae.* Quod si tolerari debet, quid tandem aliud futurum est theologia, quam confusa quaedam congeries *materiarum physicarum, astronomicarum, ethicarum, politicarum*, si quidam de his omnibus mentio fit subinde in s. scriptura, ut de sole, luna, pluvia cet.

Alsted. 38. Historica non omnia sunt relata, tamen ea quae complectuntur insignia dei beneficia et judicia. Nec omnia dogmata, si spectemus molem vel quantitatem; licet omnia dogmatica sint scripta quantum ad substantiam et fontes veritatis sacrae, i. e. ad principia attinet.

Rysseн. I. 27. Quaestio non est de omnibus quae a Christo et sanctis dicta sunt vel ad religionem quomodocunque pertinent, neque an omnia necessaria *αὐτολεξεὶ* in scriptura contineantur, sed an ita, ut etiam legitime ex ea deducantur.

3) Dass die Tradition sogar in von der Schrift verschwiegenen Elementen richtiges enthalten könne, wird nicht geläugnet, nur als ungewiss nicht für wesentliche Lehren benutzt. Wohl aber kann vorsichtig benutzte Tradition für Unwesentliches, namentlich für kirchliche Ordnung geltend gemacht werden, nur nie als bindend für die Gewissen.

Calv. IV. x. 27. Ut decenter omnia et secundum ordinem fiant 1 Cor. XIV. 20, observamus leges, ritus salutares; id tantum semper excipiendum est, ne aut ad salutem credantur necessariae, atque ita conscientias religione obstringant. 30. Alterae ad ritus et caerimonias, alterae ad disciplinam et pacem respiciunt (und beides sei veränderlich nach Bedürfniss).

Alsted. 39. Papistae traditionum nomine intelligunt doctrinas, quae nusquam in V. et N. To. extant. Qua de re teneatur certissima regula: traditiones humanae eatenus apponuntur s. scripturae, quatenus eam imperfectam esse arguunt i. e. talem, quae non complectatur omnia ad salutem necessaria. Tales traditiones humanas in universum rejicimus. Neque tamen similes sumus Libertinis et Anabaptistis vel etiam Sadducaeis priscis, qui omnes traditiones abjiciebant, omnino ritum, qui lege Mosis traditus non esset, rejiciebant. (Christus habe das von Judas Maccabäus eingeführte Fest der Tempelweihe gefeiert). Quae quidem observatio frustra allegatur a Papistis, qui sunt simillimi Pharisaeis, dum nullo traditionum cumulo sunt contenti. Si traditio humana dicitur, quae de ordine et decoro ecclesiastico ritualia exstant, nos minime repudiamus traditiones humanas. Sed quae doctrinae salutaris aut cultus dei pars quaedam aut supplementum esse ensentur, quaeque proinde conscientiis tyrannidem imponunt, rejiciuntur a nobis.

Rysseн. I. 29. Quaestio non est de omnibus traditionibus. Dantur enim traditiones historicae et rituales; item divinae et apostolicae i. e. dogmata a Christo et Apostolis tradita; sed quaeritur de traditionibus dogmaticis et ethicis, an tales dentur praeter scripturam, quod negamus.

II. Ferner muss gezeigt werden, dass die Schrift alles zum Heil Nothwendige (ob *explicite* oder *implicite*) auf eine für christ-

lich gläubiges Erkennen sicher und genügend verstehbare Weise enthalte; *perspicuitas scripturae s.* Die Schrift ist in sich selbst so klar, dass nicht erst irgend eine menschliche Autorität ihre Auslegung normiren darf, so nöthig auch gelehrte Bedingungen und Vermittlungen sind.

1) Klar giebt die Schrift alles zum Heil Nothwendige und erklärt sich durch sich selbst für jeden vom h. Geist Erleuchteten, der Sinn und Empfänglichkeit hat für das Gotteswort.

Zw. 2. 216. «Das Wort Gottes erleuchtet den Verstand, dass er es versteht.» 223. «Aber der Begriff und Verstand kommt von oben herab, nicht von den menschlichen Richtern.»

Calv. I. ix. 3. Verbum ipsum non valde certum nobis esse, nisi spiritus testimonio confirmetur. x. 1. Quoniam dei notitia in mundi machina universisque creaturis non obscure proponitur, familiarius tamen et clarius verbo docuimus explicari.

Pet. Mart. 14. Non deest s. scripturae quoad fideles et pios animos claritas, perspicuitas; sed haec evidentia non petenda est ex lumine humanae rationis, sed a luce fidei.

Bucan. 45. Scriptura est clara quoad fundamentum doctrinae salutis, ut sunt articuli fidei et praecepta decalogi, lucerna iis quibus deus mentem aperit; obscura vero noctuis et omnibus qui pereunt, quibus deus excoecavit mentes.

Alsted. 43. Scriptura regenitis est clara magis vel minus, prout habent majora vel minora spiritus sancti dona. 46. Impii literam possunt intelligere, spiritum non item.

Mares. 9. In se scriptura est dilucida, utpote a patre luminum profecta, qui dici nequit, vel noluisse vel non potuisse clarius loqui. Sic infirmorum quoque captui adtemperatur, ut sensus ejus sit obvius cuivis Christiano in simpliciter et absolute necessariis ad salutem, secundam mensuram dei doni, si praesertim praejudiciis vacuus et puris maribus ad eam accedat.

Heidan. 49. Quaestio haec est, utrum omnia salutis capita ex scriptura certo possint evolvi. Sunt quidam loci obscuri non in se sed nostro captui; his exceptis scriptura clara est, si accedat interna illustratio.

2) Die Schrift erklärt sich selbst, d. h. dunklere Stellen in klarern.

Zw. 2. 227. «Ich verstehe die Schrift nicht anders, als wie sie sich selbst durch den Geist Gottes auslegt.»

Pet. Mart. 14. De parte obscuriori judicemus per clariorem.

Alsted 46. Quod relative obscurum est, occurrit etiam locis apertioribus.

3) Gelehrte Bedingungen und Vermittelungen für die Ungelehrten sind dabei unerlässlich.

Conf. Helv. I. (Basil. II.). Art. 2. S. scripturae interpretatio ex ipsa sola petenda est, ut ipsa interpres sit sui, charitatis fideique regula moderante.

Conf. Helv. II. C. 2. Illam interpretationem pro orthodoxa et genuina agnoscimus, quae ex ipsis est petita scripturis (ex ingenio utique ejus linguae, in qua sunt scriptae, secundum circumstantias item expensae et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium plurium quoque et clariorum expositae) cum regula fidei et charitatis congruit et ad gloriam dei hominumque salutem eximie facit.

Vitringa 14. Scriptura a deo tradita ecclesiae, ut omnes eam legerent et intelligerent; sed legi non potest ab omnibus, nisi vertatur in linguas vernaculas.

Heidan. 38. Pessime status quaestionis sic formatur, quasi quaeratur, sitne omnibus pariter, doctis et indoctis lectio scripturae permittenda hac ratione, ut se judices earum constituant, i. e. ut eas quisque pro suo judicio interpretaretur. Absit a nobis haec insania. Nemini negandae scripturae, qui aut per se legere potuerit, aut ab aliis legentibus audire.

4) Da aber diese Vermittlungen am Wort Gottes nichts ändern, ihm nur dienen können, so ist darum weder der Glaube abhängig vom menschlichen Wissen, noch der biblische Codex durch Uebersetzungen verdrängt.

Keckerm. 130. Hebraea et Graeca biblia originaliter sunt verbum dei; nulla versio per se habet autoritatem divinam, nisi quatenus originali linguae correspondet.

Vitringa 14. Nullae tamen versiones aequiparandae, multo minus anteferendae sunt textui authentico.

Burmann 28. Tamen fidelium religio non a humana fide dependet, nam hoc est tantum externum hominum ministerium, quod verbi divini substantiae vim auferre non potest.

Heidegg. M. 34. Authentia codicis hebraei et graeci mediate etiam versionibus inest. Verbum dei enim in alias linguas translatum non desinit esse verbum dei, quare idiotae quoque, qui illud vel audiunt tantum vel in versionibus legunt, verbo dei neutiquam destituuntur.

Wollebius. 10. Translatio in linguam cuique genti vernaculam necessaria est; nulla tamen translatio authentica est, nisi quatenus cum Hebraeis et Graecis fontibus congruit.

5) Vielmehr kann die ob noch so gelehrte bloss natürliche Vernunft keineswegs wie die Socinianer wollen, die Schrift recht und heilbringend verstehen; nur dem Glauben schliesst sie sich auf als einem Verwandten.

Zw. 2. 227. «Ich verstehe die Schrift nicht anders, als wie sie sich selbst durch den Geist Gottes auslegt. Sie will nicht von fleischlicher Vernunft ausgelegt sein.»

Mares. 10. Sed rejicimus Socinianos statuentes scripturam absque interno lumine spiritus s. fidem et obedientiam posse operari. Nam etsi fundamentalia theoretice possint intelligi a quolibet, practica tamen et cum fructu absque fidei spiritu percipi non possunt.

Heidan. 49. Illi ut conficiant, judice opus esse, obscuritatem scripturae mirum in modum exaggerant. Nimirum homo animalis mysteria in s. scriptura non comprehendit. Remonstrantes vero, scripturam sensus omnes tam perspicue proponere contendunt, ut a quolibet homine non tantum illi articuli, qui necessarii sunt, facile intelligi possint, ita nullo vel externo vel interno lumine opus esse, rectam rationem sufficere.

D. *Recht und Art der Auslegung.*

I. Die Auslegung der h. Schrift ist keiner äussern, menschlichen Autorität unterworfen, auch nicht kirchlichen Feststellungen, die alle irren können, sondern der frei sich bildenden Ueberzeugung des erleuchteten Geistes und der gelehrten Kenntnisse, so dass jeder, in verschiedenem Masse zwar, an ihr Theil nehmen und sich an Andern ergänzen kann.

1) Die Auslegung der Schrift ist frei sich bildender Ueberzeugung, nicht menschlichen Satzungen anheimgestellt, zumal dieses nur ein Vorwand geworden, unbiblische Dogmen zu halten.

Zw. 2. 223. «Alle Christen werden von Gott gelehrt, warum willst du ihnen ihre Lehr nicht gewiss und frei lassen nach dem Verstand, den sie Gott gelehrt hat. Nicht Doctores, Patres, Päbste, Concilien, sondern der Vater Jesu Christi ist der Schulmeister. Wo du sogar von einem Apostel das Evangelium hörtest, würdest du ihm nicht folgen, es sei denn Gott lehre dich durch seinen Geist und ziehe dich. 227.

Ich lasse keinen menschlichen Richter über die Schrift zu. 229. Dass du aber sprichst, man müsse einen Richter haben, der urtheile und die Ueberwundenen zwinge, ist nichts. Denn nimm einen Menschen, wie gelehrt du willst, so mag er irren. 231. Hier spricht aber die Rotte: wie weiss ich, ob die Meinung, der ich bin, vom Geiste Gottes sei, es werde denn durch die, denen es zusteht, erkennt? Wer hat euch bezaubert, dass ihr den betrogenlichen Menschen glaubet. 233. Erkennst du, dass Päbste und Concilia oft geirrt haben, nun so ist der Sache der Hals ab, denn sie können wieder irren.»

Calv. IV. ix. 14. Verum alio spectant Romanenses, quum potestatem interpretandi scripturam penes concilia esse tradunt; - ut scripturae interpretationem vocent quicquid in Conciliis statutum sit; de purgatorio, de sanctorum intercessione, de confessione auriculari et similibus non reperietur una syllaba in scripturis. - Jubet Christus omnes de calice bibere; Constantiense concilium vetuit ne plebi daretur. Paulus conjugii prohibitionem vocat hypocrisin (1 Tim. IV. 1.) daemoniorum, sanctum vero conjugium in omnibus. Quod postea sacerdotibus interdixerunt conjugium, id scripturae interpretationem haberi postulant. Subjicere in eum modum dei oracula hominum censurae, ut ideo rata sint, quae placuerint hominibus, blasphemia indigna est quae commemoretur. 12. Si verum est Christi responsum, coeci quique duces, s. Antistites s. Pontifices dicuntur, nihil possunt quam suos consortes in idem rapere praecipitium; ergo nulla Conciliorum, Pastorum, Episcoporum nomina nos impediant, quominus et verborum et rerum documentis moniti, omnes omnium spiritus ad divini verbi regulam exigamus.

Burmann 71. Potestas scripturam interpretandi vel publica est vel privata; haec a ratione illuminata pie facta est unicus interpres in terra. 75. Nec ecclesia, s. doctorum chorus, s. concilia, s. papa, s. synodus, nec magistratus infallibilis est judex; eorum judicium non supremum sed subordinatum et ministeriale, quatenus sententiam suam ex scriptura demonstrant; nullum in ecclesia judicium conscientias obligans habet.

Vitringa 16. Ius interpretandi scripturam illis omnibus concessum est, quibus datum est eam legere, omnibus ecclesiae membris, non his magis ac aliis. Id vero, quod scripturam interpretatur est mens s. ratio a deo in homine posita. Requiratur efficax auxilium spiritus s. Fideles singuli, quibus datum est scripturam interpretari, facultatem habent judicandi de controversiis theologicis, si quidem judex infallibilis nullus datur. Non inutile tamen, ut plures fratres in unum con-

veniant, non ut pro auctoritate decernant, quid credendum sit nec ne, sed ut veritates ex scriptura petitas amice conferant et se fratresque in veritate mutuo stabiliant.

Heidegg. M. 32. Interpretationis norma et judex non ulla auctoritas humana, vel sensus ecclesiae. Nemo verborum dei interpres nisi ipse deus.

Schleierm.: «Keine Furcht vor Resultaten darf in dem reinsten hermeneutischen Verfahren uns aufhalten.»

2) So soll und muss die Kirche in Ermanglung jedes unfehlbaren menschlichen Auslegers auf frei sich bildende Uebereinstimmung unter Leitung des göttlichen Geistes bauen, die jedem Zeitalter das zum Heil Nothwendige nach seiner Fassungskraft aufschliesst, so dass Gott allein sein Wort auslegt durch seinen Geist.

Pet. Mart. 14. Duo sunt insignia, quibus veritatem deprehendimus literarum s. spiritus s. atque ispsum verbum dei. Nemo vere Christianus tam parum spiritus s. particeps est, quin valeat ex s. literis haurire, quae ad salutem necessaria sunt. Ad hos arbitros consensum auctoritatemque constantem ecclesiae catholicae libenter adjungimus, non tamen ut summa sit censura, quia non licet ecclesiae pro sua voluntate scripturas interpretari, nam id esset dominari fidei priorum hominum.

Alsted. 50. Duae sunt rationes verae interpretationis, ex scriptura et traditione. Scriptura s. cum scriptura s. confertur, unius loci explicatio ex alio loco adfertur. Tutissima ergo regula est interpretationis ipsamet s. scriptura. Secundus modus est ex traditione, seu ex orthodoxa majorum seu ex heterodoxa. Sed hic modus saepe fallit.

Burm. 71. Ne scriptura ipsa proprie est controversiarum judex, quippe quae sine interno lumine spiritus s. inefficax et quasi muta est. Non datur aliud judicium controversiarum in terra conscientias obligans quam discretionis in singulis fidelibus.

II. Freie Gemeinschaft in den Ergebnissen der Schriftauslegung wird befördert theils durch gesunde historisch grammatische Grundsätze, theils durch Ausmittlung von Hauptlehren, nach denen die andern erklärt werden können, *analogia fidei et charitatis.*

1) Der Willkür in der Schriftauslegung wird gesteuert durch gesunde Grundsätze, dass die Schrift sich selbst auslege, überall

auch an tropischen Stellen nur Einen Sinn gebe, welcher nach den grammatischen und syntaktischen Gesetzen jener Sprache auszumitteln sei.

Hyperius 63. Sensus literalis est, vel simplex, qui nititur verborum significatione, quam vocabula quotidiana et usitata loquendi consuetudine notant; tropologia est, quando ex dicto factove colligitur aliquid ad vitae institutionem; allegoricus habet difficultatis.

Conf. Helv. II. 2. Non probamus interpretationes quaslibet, unde nec pro vera interpretatione agnoscimus eum, quem vocant sensum Romanae ecclesiae, sed illam, quae ex ipsis est petita scripturis, ex ingenio ejus linguae secundum circumstantias expensae et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium - -.

Bucan. 46. Interpretatio sumenda est non ex privato cujusque sensu, et anteceptis opinionibus, sed ex ipso contextu i. e. ex antecedentium et consequentium attentione, ex collatione ejus cum aliis scripturae locis.

Mares. 10. Sensus scripturae non est multiplex, ut fingunt Pontificii, sed unicus et grammaticus, licet is saepe componatur ex historia et typo, aut ad allegoriam trahatur.

Heidegg. M. 30. Sensus unicus est, literalis, quia per literam significatus, grammaticus, quia grammatices objectum litera est. In unico sensu distingui debet modus vel proprius vel tropicus.

Wolleb. 11. Media scripturae sensum investigandi sunt: frequens oratio, linguarum cognitio, fontium inspectio, argumenti et scopi consideratio, verborum propriorum et figuratorum distinctio, causarum, circumstantiarum, antecedentium et consequentium notatio ac logica analysis, obscuriorum cum illustrioribus - - comparatio, fidei denique analogia. Sensus cujusque scripturae nonnisi unicus est, in Veteris tamen Ti. vaticiniis saepe est compositus ex historia et typo.

2) Dieses ganze Verfahren steht unter der Leitung der *analogia fidei et charitatis*, d. h. sicher ausgemittelte Hauptdogmen helfen die übrigen näher verstehen; und jeder wahre Sinn wird zu Gottes Ehre und der Menschen Heil dienen. So macht sich bei der Interpretation das materiale Princip (wie Bucanus es andeutet) über das formale geltend.

Conf. Helv. II. 2. quae ex ipsis petita scripturis cum regula fidei et charitatis congruit atque ad gloriam dei hominumque salutem eximie facit.

Bucan. 43. Nota vera, per quam omnes homines sani doctrinam agnoscant esse veri dei doctrinam haec est: quod quae doctrina nos

unius et solius dei gloriam in solidum et ubique quaerere et illi adhaerere docet, illa procul dubio veri dei est doctrina, sed tamen soli renati in ea acquiescunt. 46. Interpretationis unica regula est analogia fidei (Rom. XII. 6.), quae nihil aliud est quam constans et perpetua sententia scripturae in apertis locis exposita et symbolo apostolico, decalogo et orationi dominicae aliisque generalibus de quolibet theologiae capite scripturae dictis.

Chamier II. xvii. Analogia fidei est argumentatio a generalibus dogmatibus, quae omnium in ecclesia docendorum normam continet, a Tertulliano jam regula fidei nominata.

Heidegg. M. 32. Sensum scripturae ex ipsa scriptura quatuor modis ecclesia eruit 1) ex claris et apertis analogiam fidei Rom. XII. 6. ex praecipuis fidei capitibus conflatae formal; 2) secundum analogiam illam de obscurioribus judicat, saltem ne ei adversans aliquid admittatur; 3) secundum eandem mysteriorum et praedictionum impletionem animadvertit; 4) eam interpretationem praefert, quae pondus vocabulorum, usitatam rationem, phraseos ἀκολουθίαν s. consecutionem rerum et analogiam fidei - -.

Kritik. Das Dogma vom Ansehen und Gebrauch der heil. Schrift, in sich wesentlich gesund angelegt, leidet nur am Mangel ganz bestimmt durchgeführter Unterscheidung der Begriffe h. Schrift und Wort Gottes, welche aber bestimmt genug vorausgesetzt wird, theils wo die h. Schrift als Ausdruck des Wortes Gottes gefasst wurde, theils in der ungleichen Eintheilung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium, der h. Schrift hingegen in A. und N. T., theils endlich in der Unterscheidung unsers Lehrstücks von der Schrift als *principium cognoscendi* von dem ganz andern Lehrstück über das Wort Gottes als Gnadenmittel. Spürte man das Wort Gottes in der h. Schrift auf eine so herrliche Weise, dass die Tradition hierin ihr nicht gleichkommen kann: so war die Aufgabe zunächst, die Schrift als reinen Ausdruck des Gotteswortes darzuthun, hingegen das Interesse noch zu wenig gegeben, Schrift und Gotteswort selbst wieder zu unterscheiden. Wohl aber wurde das Dogma so angelegt, dass rein von innen heraus diese Ergänzung und Fortbildung später kommen konnte, sich aussprechend in dem Satz: «die Schrift enthält das Wort Gottes in sich.» (Stapfer I. 283. *Scriptura divinam revelationem in se continet* und Keckerm. I. 27.

Ex libris canonicis plene et sufficienter ea traducuntur, quae ad salutem necessario pertinent). Auf nähere oder entferntere Weise kann freilich Alles in der Schrift mit dem Wort Gottes zusammenhängen, ihm als ein Ausdruck dienen und so zur Erbauung benutzt werden. Wort Gottes ist die sich aussprechende Offenbarung selbst, wie sie auch die *religio naturalis* in sich aufgenommen hat, also die ganze wahre, ächte Religion, namentlich *religio revelata* mit ihrer historischen Verwirklichung und Vollendung in Christo. Hierüber allein kann es ein *testimonium internum spiritus si.* geben, während z. B. nie irgend ein religiöses Gefühl das ist, was über die Richtigkeit eines Geschlechtsregisters der Bibel entscheidet, noch über die äusserlich historische Richtigkeit einer Erzählung. So weit und in dem Masse als das religiöse Zeugniss des Geistes vorhanden ist, ist uns in der Schrift Wort Gottes erkennbar; religiöse Empfindung kann nur religiösen Stoff, das Religiöse im andern Stoff auffassen. Für alles Andre giebt es nur *fides humana* in Folge gründlicher Forschung. Inspirirt, aus Offenbarungsleben her kann also nur Religiöses sein, allerdings nicht bloss Ideen, sondern auch die religiöse Kraft und empfundene Wirkung von Thatsachen. Da nun aber das biblische Zeitalter so wenig als irgend ein andres den dogmatischen Lehrausdruck nur aus dem frommen Gefühl selbst her haben kann, sondern die an sich weder fromme noch unfromme Sphäre aller objectiven Vorstellungen, welche man für wahr und richtig hält, mit einflechten musste; so werden in der Bibel vorkommende Vorstellungen dieser Art, z. B. naturhistorische, medicinische, historisch kritische, u. s. w. an sich nicht aus dem Offenbarungsleben entstanden noch als religiöse Autorität anzusehen sein. Wohl aber kann mit allen diesen Elementen Religiöses verschmolzen sein und muss selbst in der Verbindung mit nicht mehr vorhandenen objectiven Welt- und Lebensansichten gleich nur religiösen Stellen religiöse Autorität in sich tragen. (Keckermann ob. C. I. 2.).

Dass diese Idee vom Umfang und der Art der Schriftautorität der Kirche vollkommen genügt, das Wort Gottes, der Ausdruck des Offenbarungslebens das ist, was der Schrift religiöse Autorität giebt: zeigt besonders die Art, wie die Schrift als

canonische Autorität ja durchaus nur geltend gemacht wurde für das, was zum Heil nothwendig sei und unentbehrlich. Heil und Seligkeit zu bieten ist ja der Zweck aller göttlichen Offenbarung, folglich kann die Schrift als Offenbarungsausdruck nicht noch anderes bezwecken als die Offenbarung selbst bezweckt; sie will und kann nicht normirende Autorität sein für die objective Weltansicht, für das irdische Wissen so wenig als für die Gewandtheit und Kunstfertigkeit, welche nöthig sind, die irdischen Berufskreise zu erfüllen. — So bald man festhält, dass auch mit vergangenen Elementen der antiken Weltansicht Gehalt höherer Religion verbunden werden konnte, auch in solchen Stellen der Bibel also religiöse Nahrung sein wird: so kann die reformirte Kirche unbedenklich zugestehen, ja fordern, dass die Schrift, weil rein nur zur Normirung des zum Heil Nothwendigen bestimmt, auch nur inspirirt, aus Offenbarungsleben her sei, wo sie religiös wirkt und religiöse Lehren ableiten lässt.

Ganz für diese Art von Autorität der Schrift, die ja niemals mehr uns leisten soll, als wenn Christus selbst uns unterweisen würde, ist endlich auch das Dogma von der Schriftauslegung gehalten, wenn in höchster Instanz nur der in uns wirkende h. Geist die Schrift verstehen soll und kann. Auch dieses ist nur gedenkbar für religiöse Benutzung der Schrift nach dem Satze, dass nur Gleiches einander verstehen kann. Eben weil dem höhern religiösen Leben vertraut wird, das nur aus erfahrener Selbstmittheilung Gottes stammt, bedarf die protestantische Kirche keines die Auslegung normirenden Tribunals, weder von Gelehrten, noch von kirchlichen Corporationen. Das religiöse Offenbarungsleben, reichlich ausgesprochen in der h. Schrift, wird von dem in der Kirche vorhandenen immer verstanden werden, so weit es nöthig ist zum Heil. Darum darf der ganze Process der Auslegung frei sich bildender öffentlicher Meinung der Gläubigen überlassen bleiben, ohne dass die Gährung und das Leben, welches so in ungleicher Kritik und Exegese hervortritt, zu scheuen ist. Eben diess ist das Reizmittel für beständige Perfectibilität in der Auslegung und normirenden Anwendung der Bibel, ein so hohes Gut, dass der Preis oft

verwirrungsvoller streitiger Bibelauslegungen für solch ein Gut bezahlt werden soll und darf, zumal man ohne Tyrannei über die Gewissen zu üben, kein Mittel hätte, diese Gährungen im Process der sich stets reformirenden Kirche zu beseitigen. Als positive, historisch hervorgetretene Religion bedarf das Christenthum immer der h. Schrift, wenn christliche Wahrheit in der Kirche stets gefördert werden soll, oder wenn streitig wird, was das positive Christenthum sei; und je voller der h. Geist in der Kirche lebendig wird, desto freudiger und freier wird er seinen ursprünglichen Ausdruck in der Bibel wiedererkennen. Die Dogmatik hat also alle ihre wesentlichen Sätze an der heil. Schrift zu bewähren. Wie nun der h. Geist unsre Natur selbst nicht aufhebt, nur herstellt und erhöht, so legt er in uns die Schrift aus nach den gesunden Gesetzen aller Auslegung. Richtig verstanden ist auch das Auslegen *ex analogia fidei* festzuhalten, aber mit dem Vorbehalt, dass die Schrift ungleiche, abweichende Darstellungen verschiedener apostolischer Individualitäten enthalten könne, und man nicht berechtigt sei, in solchen Fällen die Auslegung der einen Darstellung nach der der andern zu zwingen, wenn auch der Glaube einer über allen Abweichungen ruhenden höchsten Einheit noch so wohl begründet ist. Ebenso ist der Satz, so auszulegen, wie es Gottes Ehre und der Menschen Wohl am meisten fördert, niemals dahin zu missbrauchen, dass die Schrift wider ihren Sinn nach dem gedeutet werde, was unser möglicher Weise irrender Standpunkt als Gottes Ehre und der Menschen Heil sich vorstellen würde. Auch darf die *analogia fidei* schwerlich so mechanisch aus gewissen zum Theil, wie das apostolische Symbolum, nur der Tradition entnommenen, Stücken zusammengesetzt werden. Endlich ist ganz richtig kein absoluter, nur ein relativer Gegensatz von Schrift und Tradition aufgestellt worden; nicht geläugnet, dass auch in der Tradition, ja, wie ZWINGLI sagt, sogar in den Klassikern und Profanscribenten hin und wieder wahre Elemente, Ausdruck des Offenbarungslebens wirklich vorkommen; aber nichts Wesentliches, wofür die Schrift nicht auch Norm enthalte. Ebenso umgekehrt wird die Schrift mit aus ächter Tradition entstanden gedacht, wenn auch diese Concession fast nur im

A. T. gemacht wird, wo man sich die Annahme einer ununterbrochenen theokratisch patriarchischen Succession bis in die Zeit der Aufzeichnung namentlich für den Pentateuch gefallen liess, die in dieser Form wenig vor der bischöflich apostolischen Succession voraus hat. Heidegg. M. 16. *Revelatio tradita ore usque ad Mosen, Adamo, Methusalemo, Semo, Jacobo — — quorum posterior cum priore semper vixit longaevitate, et fidelitate eam religiose custodientibus.* Aus dieser ununterbrochenen Succession seien die Israeliten in Egypten herausgekommen, daher Gott ihnen nun schriftlich seinen Willen zu erkennen gab. Da sich das Offenbarungsleben immer steigerte bis auf Christus hin, so brauchten spätere prophetisch erfüllte Schriftsteller keineswegs frühere Stadien desselben durch Tradition zu empfangen. Der Ausdruck des Offenbarungslebens ist so wenig an Tradition gebunden, dass Paulus sich die Zumuthung, ältere Apostel zu benutzen, was für bloss historischen Stoff unerlässlich gewesen wäre, angelegentlich verbittet. (Galat. I. 12. f.).

§. 33. Das vollständige Gebäude der christlichen Glaubenslehre besteht also in der natürlichen und sittlichen (*theologia naturalis et rationalis*) und in der geoffenbarten Religion, so dass jene als die vorbereitenden Stufen zu behandeln sind, wie sie aufgenommen in die Offenbarungsreligion in dieser fortdauern (*oeconomiae priores foederis gratiae*).

Die reformirte Dogmatik zeigt ihre Eigenthümlichkeit in der durchgeführten Abstufung übereinander sich erhebender Gestaltungen der Religion, oder des *foedus dei cum hominibus*, und hebt die einheitliche Zusammengehörigkeit dieser Stufen überwiegend hervor, während die lutherische Dogmatik mehr deren Unterschied und das negative Verhalten hervorhebt. Es liegt in der Natur der Sache, dass die niedrigere Stufe eben so wohl positiv zur höhern gehört, in ihr aufgenommen und enthalten ist, als dass die niedrigere nur in sich bleibend, nicht über sich hinausgehend, zur Unwahrheit wird. Ihrer Substanz nach sind zusammengehörige Stufen Eins, *foedus gratiae semper unum idem-*

que erat substantia; aber der Art, dem Grade nach, wie diese Substanz mehr oder weniger hervortritt, sind die Stufen verschieden, *modus dispensationis, oeconomiae est varius.* Läugnet Gnostischer Manichäismus alle substanzielle Einheit des A. und N. T. und fasst das Judenchristenthum beide schlechthin nur als einerlei, so muss die Wahrheit beide Extreme vermeidend zwischen durch gefunden werden. Gemäss der schlechthinigen Abhängigkeit sind die Kundgebungen Gottes vor der eigentlichen Offenbarung nicht nur aus demselben Gott her, sondern auch zu demselben Ziel hin gegeben, verschiedene Stufen Eines *foedus gratiae, oeconomia ante legem, sub lege, post legem.* Die ganze wirklich gewordene Religion ist erlösende Religion, *foedus gratiae,* dieses ist die eine und selbige Substanz in allen Oeconomien; die ganze wirklich historische Menschheit bedarf erlösender Religion, denn sie ist beschränkt und sündhaft. Erlösend wird die Religion vollends entschieden, wo sie den Höhen des Offenbarungslebens angehört; denn die Wesensmittheilung Gottes an Menschen, welche sich sündig wissen, muss erlösende Offenbarung, sich offenbarende Erlösung sein. Die erlösende Religion begann als solche mit dem ersten Eintreten der Sünde, ward angeregt durch zu Gott zurückrufende, erlösende Offenbarung, welche mehr und mehr sich steigernd *ante legem, sub lege* endlich *sub evangelio* somit *post legem* in Christus die ihr bestimmte Vollendung erreicht hat. Dieses *foedus gratiae,* Erlösungsreligion, ist auch als *cognitio dei redemtoris,* Auffassung Gottes als des erlösenden dargestellt worden.

Da es aber Religion und Gottesauffassung giebt auch wo bei noch nicht vorhandenem, oder wenig sich regendem Gefühl der Sündhaftigkeit die allgemeinen Kundgebungen Gottes beachtet werden: so ist vor und neben dem *foedus gratiae* ein *foedus naturae et operum* vorhanden, oder eine *cognitio dei creatoris,* d. h. eine Religion, die noch unbestimmt durch Sündenbewusstsein und Erlösungsbedürfniss dennoch eine Gemeinschaft mit Gott irgendwie hervorruft. Diese Religionsart oder *foedus* ist aber zu verschwinden bestimmt, aufzugehen in die erlösende des *foedus gratiae,* ist nur als Durchgangszustand angeordnet. Rein, in noch völligem Gegensatz zu allem erlösend Religiösen lässt

sich das *foedus naturae et operum* nur denken bei den Protoplasten vor dem Sündenfall; im wirklich historischen Verlauf aber kann sie für sich allein und völlig ohne Einmischung des Sündenbewusstseins und der Erlösungsidee nicht mehr vorkommen, wenigstens nicht bei schon zum Selbstbewusstsein erwachten Menschen. Sie ruht also überall nur auf einer abstrakten, im wirklich historischen Lebensverlauf nie vorkommenden Voraussetzung, ist nichts andres als die Religion, wie sie in einer sündlosen Menschheit vorzustellen wäre. Bei dieser Sachlage wird klar, dass auch für solches *foedus naturae vel operum*, für solche *cognitio dei creatoris*, dieselben drei Oekonomien denkbar wären, welche wir im *foedus gratiae* finden, indem auch die ohne Sünde gedachte Menschheit Gott erkennen würde zunächst aus der Natur, sodann aus der sittlich rationalen Welt, welche freilich ohne Bewusstsein vom Unterschied des Guten und Bösen, ohne Sünde gedacht, ein unanschauliches Abstractum bleibt, endlich gewiss auch aus unmittelbarer Selbstmittheilung Gottes, wie ja wirklich den Protoplasten vor dem Sündenfall auch unmittelbares Anschauen Gottes und Belebtsein aus dem h. Geiste zugeschrieben wird. Haben wir somit als Sache abstrakter Voraussetzung eine Religion mit den drei Oeconomien, die beim Weggedachtsein der Sünde nicht erlösend wäre, im wirklich historischen Verlauf aber eine Religion mit denselben drei Oeconomien, welche auf Sündenbewusstsein ruht und darum erlösend ist: so bleibt die Bedeutung des *foedus naturae* für den wirklich geschichtlichen Verlauf einfach diese, dass statt eines absoluten Gegensatzes beider *foedera* ein nur relativer anzunehmen ist, d. h. die Religion durch alle drei Oeconomien oder Stufen ihrer Entwicklung aus Natur, Sittengesetz und Offenbarung, wo das Sündengefühl und Erlösungsbedürfniss nur gebunden latitirt, *foedus naturae und operum* wäre, blosse Rechtsreligion in Rechtsformen; wo hingegen Sündengefühl und Erlösungsidee der dominirende Mittelpunkt geworden ist, da ist die Religion *foedus gratiae;* dort *cognitio dei creatoris*, hier *dei redemtoris.*

Die wirkliche Religion hat also überall beide Seiten an sich. Wo in der Natur- und sittlichen Oeconomie Erlösungsbedürfniss

ist und so weit dieses dominirt, ist es der Substanz nach das *foedus gratiae;* wo und so weit es nicht hervortritt und nicht dominirt, bleibt es der Substanz nach nur *foedus naturae.* Also die Naturöconomie der Religion kann Vorbereitung sein auf die volle Erlösungsreligion und in diese aufgenommen werden; die sittliche Oeconomie der Religion ebenso; dann ists Vorstufe, noch geringere Oeconomie des *foedus gratiae,* das im Christenthum vollends sich verwirklicht hat. So kann es im Heidenthum und Judenthum Vorstufen der Erlösungsreligion, darum Seligwerdende geben. Dieselbe Natur- und sittliche Oeconomie aber ohne belebenden Einfluss des Sündenbewusstseins und Erlösungsbedürfnisses verhält sich hingegen nur negativ zum Christenthum und geht so nicht in dieses auf, erstarrt im bloss Vorstuflichen, entbehrt der über die Vorstufe hinaustreibenden Substanz der Erlösungsidee, wird schlechtes Heidenthum und schlechtes Judenthum. Heidenthum und Judenthum, als Verwirklichungen von blossen Vorstufen haben eine positive und negative Seite zum Christenthum und werden darum in der Dogmatik von der einen Seite bejahend aufgenommen in gewissen Elementen, nach der andern Seite hin verneint; das mosaische Gesetz selbst hat am genausten diese Behandlungsweise erfahren.

Im Weltplan, den *decretis dei aeternis,* war also nicht das *foedus naturae,* sondern das *foedus gratiae* als Ziel und Bestimmung der Menschen geordnet, wie denn auch erst hier die volle Tiefe des göttlichen Wesens als Gnade erkennbar ist. Sie verläuft in drei Oeconomien.

Darlegung.

I. Alle für die Menschheit bleibend bestimmte Religion ist Erlösungsreligion, *foedus gratiae,* so alt als Sündenbewusstsein und Erlösungsbedürfniss. Eine Religion, die nicht erlösen müsste, weil keine Sünde da wäre, ist wenn absolut so gedacht, nur eine abstrakte Voraussetzung, ein Problem über die Frage, wie die Religion aussähe, wenn keine Sünde da wäre, daher Coccejus sie nur auf die Protoplasten anzuwenden weiss. Hingegen nur beziehungsweise der Erlösungsreligion entgegengesetzt kommt sie in allen drei Oeconomien oder Stufen vor, obgleich es

schwer hält, sie, die das Sündhafte im Menschen nicht recht beachtet, sogar bis zu Regungen des Offenbarungslebens gesteigert zu denken, das nur trübe empfunden werden könnte.

1) Aechte, wahre, erlösende Religion beginnt mit Sünde und Erlösungsempfänglichkeit. Ohne diese gedacht ist die Religion nicht die für Menschen bleibend bestimmte, und wird auch rein so nie verwirklicht, hat vielmehr überall latitirend die Erlösung in sich und bildet so eine Vorstufe. Die spätern Föderalisten führen das Abstractum aus an den Protoplasten.

Zw. III. 174. Hic religionem origenem sumpsisse luce clarius videmus, ubi deus hominem fugitivum ad se revocavit; videbat enim homo nuditatem i. e. culpam suam, - - sed clementior deus perditum blande vocat. Hinc religio vel pietas incunabula coepit. — Est autem tunc absoluta, quum nos ad eum convertimur.

Calv. I. II. 1. Prima illa simplex cognitio, ad quam nos deduceret genuinus naturae ordo, si integer stetisset Adam. Nam etsi nemo in hac humani generis ruina deum vel patrem, vel salutis auctorem, vel ullo modo propitium sentiet, donec ad eum nobis pacificandum medius occurrat Christus: aliud tamen est sentire deum fietorem nostrum nos fulcire - regere, fovere, - aliud vero gratiam reconciliationis in Christo nobis propositam amplecti. Quia vero deus primum simpliciter creator tam in mundi opificio, quam in generali scripturae doctrina, deinde in Christi facie redemptor apparet, hinc duplex emergit ejus cognitio, quarum altera prior tractanda est, altera deinde sequetur.

Alsted. 387. Scriptura refert duo foedera, naturae et gratiae, illud nitens jure creationis dicitur etiam foedus religionis naturalis, foedus legale et operum; hoc evangelicum.

Witsius 8. Foedus naturae vel operum vel legis est conventio inter deum et Adamum ad imaginem dei conditum, qua deus ipsi pollicebatur vitam et felicitatem aeternam, si perfectissime omnibus praeceptis suis obediret, addita comminatione mortis. (Er sei mit zulänglichen Kräften für alle Gerechtigkeit ausgerüstet, habe auch die Trinität erkannt und Offenbarung gehabt, im Verbot Adams sei der Decalogus der Substanz nach enthalten, die zwei Bäume seien die zwei Sacramente u. drgl. m.) 88. Adami violatio hujus foederis facit, ut omnes posteri violasse censentur.

2) Da der Mensch im Urgrund seines Wesens anerkennt, das Gesetz halten und vollkommen sein zu können, — denn nur

darum ist die Sünde Sünde; — nun aber sich in der Wirklichkeit doch untüchtig findet zu vollkommner Gerechtigkeit: so konnte die Religion der Wirklichkeit nicht jene bleiben, die sie ohne das Dasein der Sünde sein müsste.

Calv. II. i. 1. In mentem venire nequit prima illa dignitas, quin mox ex altera parte se offerat triste foeditatis nostrae spectaculum. — Sed quum sit ingenitus universis mortalibus plus quam caecus sui amor, libentissime sibi persuadent, nihil inesse sibi quod merito debeat esse odiosum.

Alsted. 389. Foedus operum respicit perfectam hominis obedientiam, propriis viribus praestandam, ejus repetitio semper in ecclesia est necessaria 1) ut hominem excitet ad praestandam obedientiam, 2) ut totus mundus se agnoscat obnoxium peccato propter non praestitam obedientiam - - - 3) ut impellat ad instaurationem in foedere gratuito quaerendam.

Witsius 97. Antiquatio aliqua hujus foederis etiam a parte dei agnoscenda est, 98 atque ita antiquatum est, ut renovari non possit; nunc enim praesupponitur peccatum exstans.

3) Als relativer Gegensatz kommt überall in aller wirklichen Religion der Unterschied von *foedus gratiae* und *foedus naturae s. operum* vor; das *foedus operum*, Verhältniss zu Gott, in welchem wir Gerechtigkeit schuldig sind, ist vorausgesetzt durch die Erlösung. Eben diese Voraussetzung soll aber verbunden mit dem Sündenbewusstsein das *foedus gratiae* bilden.

Calv. I. ii. 2. Quomodo mentem tuam subire queat dei cogitatio, quin simul extemplo cogites, te quum figmentum illius sis, ejusdem imperio esse ipso creationis jure addictum. Id si est, jam sequitur, vitam tuam prave corrumpi, nisi ad obsequium ejus componitur, quando nobis vivendi lex esset ejus voluntas.

Alsted. 463. Foedus gratiae est, quo deus nobis promittit, se fore deum nostrum et daturum nobis vitam aeternam gratis propter Christum, nos vero vicissim obligati simus ad credendum et sancte vivendum.

Witsius 94. Etiam ab homine impotente deus jure obedientiam exigere potest.

Schleierm.: «Auch bei andern frommen Gemeinschaften findet sich Anerkennung einer Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, somit nothwendiger Befreiung, Erlösung. Das Eigenthümliche des Christenthums aber ist, dass das Bewusstsein der Erlösung

allen andern frommen Erregungen zum Grunde liegt und sie zu christlichen macht.»

4) Religion, der es an kräftigem Gefühl der menschlichen Sündhaftigkeit und an Erlösungsbedürfniss gebricht, ist blosse Gesetzesreligion, *foedus naturae, legis, operum*, Knechtesreligion auf Basis bloss rechtlichen Vertrages zu Gott. Sie soll weichen der Gnaden- oder Erlösungsreligion, *foedus gratiae, evangelii, fidei*, denn sie ist bloss die in sich erstarrende Vorstufe, auf welche der Mensch, sei er sonst Heide, Jude oder Christ, zu stehen kommt, sobald die Erlösung ihn nicht dominirt.

Zw. III. 180. Ut ergo Christum s. gratiam dei recte agnoscamus, opus est, ut nos ipsos recte cognoscamus, Christum enim non recipiunt qui se justos putant.

Calv. II. 1. 3. In ipsa nos cognoscendi ratione magnum est dissidium. Tunc enim homo judicio carnis probe sibi exploratus videtur, quum et intelligentia et integritate sua confisus audaciam sumit ac sese incitat ad virtutis officia. Qui autem se ad amussim divini judicii inspicit et examinat, nihil reperit quod animum ad bonam fiduciam erigat.

II. In der wirklichen Geschichte ist beim blossen *foedus naturae* wohl Erkenntniss Gottes aus Natur und sittlicher Welt möglich, nicht aber rechte Offenbarung; daher ist diese Religion, *cognitio dei creatoris*, einerlei mit der *religio naturalis*, welche, wo sie nicht mit von der Erlösung bestimmt wird, das Negative der Vorstufe darstellt, eben bloss *foedus naturae vel operum* bleibt und sündigen Menschen nichts hilft. Hingegen wo in dieser *religio naturalis* schon erlösende Offenbarung vorläufig wirkt, ist diese Religion positive Vorstufe, oder noch niedrige Oeconomie der Erlösungsreligion. Die Dogmatik hat also die *theologia naturalis* nach ihrer positiven, schon dem *foedus gratiae* angehörenden, Seite aufzunehmen, und das ganze Lehrgebäude steigt von der Darstellung der Vorstufe, *theologia naturalis*, auf zur Vollendungsstufe der Erlösungsreligion, *theologia revelata*. Die Vorstufe wird selbst wieder in zwei Stufen abgetheilt, je nachdem noch die natürliche oder die sittliche Kundgebung Gottes vorherrscht, *naturalis* und *legalis*. Ist so die Vorstufe benutzt, wie sie positiv zur Erlösungsreligion führt

und von dieser auf ihrer Offenbarungsstufe bestätigt wird, so ergiebt sich von selbst, dass die vorstufliche Wahrheit verirrt, so bald sie nicht über sich selbst hinaus will und eben dann dem blossen *foedus naturae et operum* anheimfällt.

1) Da die natürliche Religion in die geoffenbarte aufgenommen und vollendet wird, so müssen beide nach einander dargestellt werden in der Erlösungsreligion des Christenthums, beide sind wesentlich Eins der Substanz nach, da alle Kundgebung Gottes Eines ist; verschieden sind sie nur als verschiedene Grade, Stufen der Gotteskundgebung oder ihrer Aufnahme, *unum foedus gratiae, variae ejus oeconomiae vel dispensationes.*

Calv. II. 10. 2. Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus atque idem sit; administratio tamen variat.

Pet. Mart. praef. Quum universa Theologia vera dei notitia absolvatur, deum autem partim mundi creatorem, partim in Christo redemtorem agnoscamus, primum ea, quae ad dei creatoris cognitionem pertineat, consideranda, deinde, quomodo deus redemtor in Christo sit. 2. Triplex est ratio qua deus mortalium mentibus se manifestat, operando perficitur prima, generalissima; secunda specialis est, qua se loquendo declarat; tertia specialissima, quae fit spirando secretius.

A Dieest 245. Foedus dei intelligitur non illud generale cum omnibus creaturis, sed speciale cum homine initum, quod est duplex legale et gratuitum.

Heidegg. Corp. Th. II, 39. Substantia unum idemque sed ob dispensationem dictum vetus et novum - - -.

2) Die aus *articulis mixtis* bestehende Vorstufe der *religio et theologia naturalis*, welche sammt der *religio revelata* den ganzen Verlauf des *foedus gratiae* oder der Erlösungsreligion bildet, wird mehr oder minder durchgeführt selbst wieder in zwei Stufen oder *oeconomiae* getheilt, nämlich in die auf die Naturkundgebung Gottes wesentlich gegründete *cognitio dei naturalis* im engern Sinn, *(oeconomia foederis gratiae ante legem)* und in die auf Kundgebung Gottes in der sittlichen Welt wesentlich gegründete *cognitio dei moralis s. legalis (oeconomia foederis gratiae sub lege)*, worauf erst die *oeconomia post legem* oder *evangelica* folgt, welche nun wesentlich auf verwirklichte Offenba-

rung gegründet ist. *Unum foedus, tres oeconomiae s. dispensationes.* Zwei Hauptöconomien, oder drei, so fern die erste in zwei zerfällt.

Pet. Mart. 3. Volo ut diligenter observetur, quo modo tribus rationibus deus operando, loquendo, spirando mortalibus innotescat.

Muscul. 299. Una salus et una ecclesia dei, sed aliter ante legem, aliter sub lege, aliter post legem constituta, sicut unius scholae tres classes. 519. Facultas deum cognoscendi generaliter datur omnibus, facultas nempe ratiocinandi ex operibus ejus; specialiter per verbum ex revelatione spiritus.

Aretius 5. Cognitionis dei tres sunt viae, naturalis, cujus amplissimus liber est mundus; legalis per legem, et revelatio in filio. Plato mundum dicit epistolam dei patris ad homines.

Chamier 81. Cognitio dei per speculum (d. h. hier auf Erden) est alia naturalis, alia revelata.

Ryssen. I. 278. Amyraldus triplex foedus statuit, naturale, legale, gratiae; legale dicit foedus subserviens, quia praeparat - - -; sed quia scriptura duorum tantum meminit sub allegoria Sarae et Agar, et duo tantum sunt modi communicationis cum deo, obedientia propria vel imputata, opera vel fides: duo tantum sunt foedera, quamvis fatemur, foedus Sinaiticum diversum fuisse operum, et a foedere gratiae quoad dispensationis modum, quoad substantiam vero idem cum foedere gratiae. 283. Foedus gratiae *κατ' οἰκονομίαν* est triplex, antelegale, legale et evangelicum; vel duplex Vetus et Novum. Hinc vetus foedus late sumitur pro tota dispensatione, sub qua vixerunt patres ab initio mundi usque ad Christum, vel stricte pro foedere operum Mosaico.

Witsius 200. Unitas foederis gratiae - - quoad substantiam; aliud enim ut exstet, fieri nullo modo potest, non datur alia peccatori via ad salutem praeter evangelium; sed si circumstantias spectamus, variis illud seculorum oeconomiis dispensatum est.

Leydecker Comment. ad catech. Palatin. praef. c. 3. Duplex oeconomia unius foederis omne negotium et discrimen V. et N. Ti. explicasse suffecisset. Unum enim gratiae consilium est, eadem semper dei patris beneficia; eorundem dispensatio tantum diversa est. Difficultates omnes evitantur, si ad distinctas unius foederis duasque modo oeconomias is V. et N. Ti. reducamus nempe oeconomiae ante Christum i. e. V. Ti. erunt duae periodi, ante et post Mosen.

3) Klar ordnet sich also das Ganze. Es giebt zwei Religionsarten, *foedera*, eine Gesetzesreligion der eigenen Gerechtigkeit

(die auch in drei Oeconomien denkbar wäre, als *oeconomia ante legem, sub lege, post legem*) und das Ziel verfehlt, weil Sündenbewusstsein und Erlösungsbedürfniss ihr fehlen, diess das *foedus naturae et operum*. Neben ihr giebt es eine Erlösungsreligion, *foedus gratiae*, der Gerechtigkeit durch Glauben, in drei Oeconomien *ante legem, sub lege, post legem*. Man darf also das *foedus naturae et operum*, welches gar nicht wahre Religion für die Menschen ist, ja nicht verwechseln mit derjenigen Oeconomie des *foedus gratiae*, welche *legalis*; *sub lege* heisst, und worin schon Erlösungsreligion enthalten ist. Die Föderalisten sind in dieser Unterscheidung in ihrem Rechte, nur die Uebertreibungen wurden von der Kirche bald überwunden.

Calv. II. ix. 4. Hinc convincitur eorum error, qui legem numquam aliter cum evangelio conferunt, quam operum merita gratuitae imputationi justitiae. Est quidem haec antithesis minime repudianda.

Leydeck. ibid. Nihil causae est, cur foedera dei a testamentis discernerent, quasi ex hisce utpote aeternis gratiae consiliis ista in tempore ceu pacta fluerent. Nec opus fuit, patres V. Ti. ut nos in N. To. sub duobus testamentis concipere i. e. sub aeterno et vel veteri vel novo.

4) Die Dogmatik stellt also das *foedus gratiae*, die Erlösungsreligion dar in drei Oeconomien, welche bei der Einheit ihrer Erlösungssubstanz nur relativ von einander verschieden sind, so dass auf der niedrigern Oeconomie oder Stufe die höhere immer schon latitirt, in der Erkenntniss Gottes aus der Natur immer schon Erkenntniss aus der sittlichen Welt, in dieser und somit indirect in jener immer schon Offenbarung latitirend mitwirkt; oder wie man sich konkreter ausdrückt Christus als erlösender Logos schon vor seiner Erscheinung als Erlöser und Mittler wirkt. *Christus exhibendus et exhibitus.*

Calv. II. ix—xi. — ix. 1. Olim deus in eadem imagine cognitus est, in qua nunc pleno fulgore nobis apparet. Quum gratia modice olim delibaverint, uberior nobis offertur ejus fruitio. 2. Porro evangelium accipio pro clara mysterii Christi manifestatione. Sed vocem evangelii large sumendo, sub ea comprehendi quae olim testimonia misericordiae deus patribus dedit. Verum per excellentiam aptari dico ad promulgationem exhibitae in Christo gratiae. x. 2. Patrum foedus substantia nihil a nostro differt, administratio tamen variat.

Buccan. 213. Evangelium idem est ab initio mundi. Inter doctrinam nostram et eorum, qui sub lege vixerunt, nihil interest quoad substantiam doctrinae, sed non nihil quoad dispensationis modum. 222. Sicut jam inde a lapsu eadem fuit et est ratio consequendae salutis per Christum, ita unum est foedus seu testamentum dei perpetuum, quo deus se obstringit ad dandam salutem omnibus, qui credunt in Christum.

Schleierm.: «Wir werden den Umfang der christlichen Lehre erschöpfen, wenn wir das fromme Gefühl betrachten *a*) in den Aeusserungen, wo der Gegensatz von Sünde und Gnade am schwächsten ist, *b*) worin er am stärksten ist; in der letztern drückt sich das eigenthümlich Christliche am meisten aus.»

Kritik. Die Vorzüge des reformirten Systems als Systems bestehen in der zum Grund gelegten Idee der *foedera et oeconomiae*; denn durch die *foedera* ist die Anschauung festgehalten, dass das religiöse Heil mit den Religionen selbst zusammenhänge, deren es zwei Arten geben könne, die Rechtsreligion des Gesetzes und der Werke, welche eigne Gerechtigkeit vom Menschen fordert, und die Erlösungsreligion der Gnade, welche für sündige Menschen allein die angemessene sein kann und darum von der ersten Sünde an neben der erstern sich regte, immer völliger hervortrat, bis sie in Christus kulminirt hat. Das historisch positive wird somit nicht als das Erste gefasst, nur als die Verwirklichungs- und Entwicklungsweise der Religionsidee, alles Historische als *executio* der von Gott beschlossenen *foedera*. Diese gleichsam speculative Deduction, auf welche dann das Historisch aufgefasste bezogen wird, ist dem reformirten Standpunkt mit seinem nicht bloss anthropologischen, sondern theologischen Princip nothwendig. *Decreta dei aeterna* werden betrachtet, ehe man das Geschichtliche behandelt. — Der zweite Vorzug ist in der Idee der *oeconomiae, dispensationes*, Stufen der Religion enthalten, wodurch von Anfang an die substanzielle Einheit der Erlösungsreligion sammt den verschiedenen Entwicklungsphasen festgehalten wird; wieder von der Idee der Abhängigkeit von demselben Einen Gott aus gefolgert. So gewinnt das System für seine wesentlichen Sätze den Charakter der im Weltplan gegründeten Nothwendigkeit, ist wesentlich hinaus über das doch immer zufälligere empirisch geschichtliche der

Erscheinungen. Das Christenthum wird einfach die volle Manifestation der von Anfang an als die allein der Menschheit angemessene immer gesuchten und empfundenen Religion der Erlösung; die Idee der wahren Religion für die Menschheit ist verwirklicht, erreicht im Christenthum; der Logos ist der immerwährende Erlöser vor wie in der Fleischwerdung, seine Wirkungen bilden die immerwährende Kirche Gottes vor wie seit der apostolischen Zeit. Diess ist die wahrhaft weltgeschichtliche Auffassung des Christenthums als der Weltreligion, d. h. Religion für die ganze Menschheit. Bei SCHLEIERMACHER ist hierin die liberale, reformirte Ansicht verkürzt worden, der *Christus exhibitus* erhoben auf Kosten des Logos, die *oeconomia evangelica* auf Kosten der in allen Oeconomien gleichen Substanz des *foedus gratiae*. Doch mag diese Beschränkung des weitern Standpunktes nöthig geschienen haben, wenn der lutherische sich auch finden sollte in diese Dogmatik. Die Alten wussten nur nicht immer klar genug den Gegensatz beider *foedera* als relativ aufzustellen, und sahen darum mehr nur ein *prius* und *posterius*, was mit der bloss historischen Ansicht vom Sündenfall zusammenhängt. Die fortwährende religiöse Entwicklung, ursprüngliche Gerechtigkeit, die aber keine wahre ist, sodann Sündenfall, endlich Erlösung ist in der neuern Zeit als das Wesentliche erkannt worden, ein Fortschritt, den namentlich SCHLEIERMACHER wohl für immer unabweisbar für die Dogmatik erworben hat.

Der reformirten Dogmatik

Erster Theil.

Die Vorstufen der Erlösungsreligion.

Theologia naturalis als *foederis gratiae oeconomiae priores.*

---

§. 34. Der Mensch wird für die geoffenbarte Religion vorbereitet durch die fromme Betrachtung der Naturwelt, aus welcher, als aus dem Abglanz Gottes, dessen natürliche Eigenschaften erkannt werden; und durch fromme Betrachtung der sittlichen Welt und ihrer Gesetze, in welchen der Wille Gottes sich ausspricht und seine sittlichen Eigenschaften erkannt werden. Nicht urbildlich also, nur aus seinen Kundgebungen abbildlich kann die kreatürliche Vernunft ihn erkennen, *theologia, cognitio dei non archetypa sed ectypa.*

Natur und sittliche Weltbetrachtung nährt den anerborenen religiösen Keim in uns, (§. 26) aber nur wo die Betrachtuug religiös, der religiöse Keim mitwirkend ist. Aus dem frommen Innewerden Gottes in seinen Werken bildet sich *cognitio dei, theologia.* Da sie aus schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl entsteht, so kann diese *cognitio* nicht die Erkenntniss sein, welche Gott selbst von sich hat, nicht *archetypa*, urbildlich, sondern abbidlich, *ectypa*, theils gemäss der Art seiner ihn kund thuenden Werke, theils der beschränkten Natur des Menschen angepasst. Herrscht im Menschen noch seine blosse Natürlichkeit, so kann er Gott nur als dieser analoge Causalität auffassen; dominirt das sittliche Bewusstsein, so erkennen wir Gott als dem Sittlichen analoge

Causalität. Diese *cognitio dei naturalis et rationalis (moralis)* ist aber schon in die Substanz der Erlösungsreligion als Vorstufe gehörig nur insofern, als in der Kundgebung durch Werke schon der Logos, die unmittelbare Selbstmittheilung durch erlösende Offenbarung, latitirt und vorläufig wirkt, und wird nur dadurch vor Irrthum bewahrt. Die *cognitio dei* also ist jedenfalls in Kreaturen, seien sie Engel oder irdische Menschen *(viatores)* oder schon verklärte *(beati)*, nur abbildlich, nicht falsch; ist die wahre, aber in der Beschränktheit kreatürlicher Natur. Darum gelingt es nicht eine göttliche Wesenslehre anschaulich aufzustellen; nur annähernd erreichen wir dieses in fast nur negativen Bestimmungen; positiv können wir nur einen Complex göttlicher Eigenschaften aufstellen, welche sich stufenartig in die dem Naturleben und in die dem sittlichen Dasein analogen eintheilen, *attributa dei naturalia (metaphysica)*, und *virtutes dei* im sittlichen Sinn, *(attributa moralia)*. Haben gleich auch die sittlichen schon als Causalität der Natur mitgewirkt, so erkennen wir dieselben doch erst aus der sittlichen Welt, obgleich sie schon in unsrer Erkenntniss der natürlichen Eigenschaften latitiren.

I. Obgleich keine urbildliche Erkenntniss des Wesens Gottes für unsre Vernunft erreichbar ist, so doch eine genügende abbildliche. Was Gott an sich sei, können wir nur annähernd erkennen; wichtiger ist es zu erkennen, wie beschaffen er gegen uns sich erweise, was seine Werke uns hinreichend kund thun.

1) Was Gott an sich sei, können wir nicht oder nur annähernd bestimmen, so weit er es uns erkennen lässt; ihn definiren hiesse ihn verendlichen.

Zw. III. 155. Quid sit deus fortasse supra humanum captum, verum esse deum haud supra est. 157. Quid sit deus tam ex nobis ipsis ignoramus, quam ignorat scarabeus, quid sit homo. Imo divinum hoc infinitum et aeternum longe magis ab homine distat, quam homo a scarabeo, quod creaturarum quarumlibet inter se comparatio rectius constet, quam si quamlibet creatori conferas.

Calv. I. II. 2. Frigidis speculationibus ludunt, quibus in hac quaestione insistere propositum est, quid sit deus, quum intersit nostra potius, qualis sit et quid ejus naturae conveniat, scire. v. 1. Essentia dei incomprehensibilis est, ut sensus humanos procul effugiat ejus

numen; verum singulis operibus certas gloriae suae notas insculpsit adeo claras, ut sublata sit ignorantiae excusatio.

Pet. Mart. 9. In hac vita mens nostra deum non cognoscit quoad ipsius dei essentiam.

Muscul. 430. Perfecta naturae dei cognitio percipi nequit. Est tamen aliqua cognitio naturae dei, quae pietati suffieit, percipitur ex cognitione operum dei et scriptura s. 3. Non recte quaeritur de deo, quis sit, imo nomen ejus est inenarrabile. 4. Sic et quid sit, nemo enarrare potest, definitio ejus non quaerenda, nam quod finitum est infinitum comprehendere non potest.

Hyper. 83. Quid simpliciter sit deus, non est humani ingenii definire.

Wolleb. 16. Dei essentia nobis incomprehensibilis est.

Alsted. 52. Dei definitio perfecta non datur, nam omne quod definitur est ex genere et differentia, sed deus nullo modo est compositus. Deinde genere et differentia notant causam, dei vero nulla causa datur. 56. Quicquid de deo dicitur, non est ipse deus, sed symbolum conceptus nostri.

Chamier III. v. Scimus deum definiri non posse, non tantum quod sit infinitus i. e. nullo modo definitus, verum etiam quia omnis definitio genere constat et differentia. Deo vero haec non conveniunt, nam quae genere constant et differentia, ea necesse est composita esse. Ergo deus describi modo potest.

2) Als mitgetheilt ist die Gotteserkenntniss in den Kreaturen immer nur abbildliche, nicht urbildliche, d. h. nie gleich der Selbsterkenntniss Gottes, ist ein Erkennen Gottes aus den Schranken und Besonderheiten unsrer Natur heraus; selbst im Offenbarungsleben erlebt die menschliche Natur zwar Gott unmittelbar in sich, aber eben nur so, wie Gott in menschliche Natur eingehen will und kann.

Zw. III. 158. Quod si quidam de hoc (quid sit deus) vere quaedam dixerunt, ex ore dei fuit, qui cognitionis sui semina etiam in gentes sparsit.

Muscul. 1. Animalis homo non intelligit ea, quae dei sunt, nedum ipsum deum, imo ne spiritualis quidem clara et aperta cognitione tenet, quae divinam majestatem concernunt, quae luce inaccessibili sic est amicta, ut ad illam mens nostra haud quaquam pertingere queat.

Pet. Mart. 9. Naturalis cognitio exigua, cognitio per fidem notitiam dei offert, quae licet imperfecta sit, tamen sufficit ad salutem, non vero est perceptio essentiae dei. 10. In Christo deus visibilis factus est.

Hyper. 84. Non quid sit, sed qualem intellectus noster apprehendit, apperire possumus. 85. Compertum est, eos qui ad altiora aspirarunt atque rimari ipsam dei essentiam, vel essentiales definitiones cudere conati sunt, turpiter esse lapsos.

Polanus. 6. Esse theologiam in deo certum est, dicitur archetypa; in creaturis est theologia ectypa. Eadem enim ratio est theologiae, quae sapientiae, bonitatis, justitiae, potentiae cet. quarum archetypus est in deo, aut potius quarum archetypus deitas est, imago autem et similitudo in creatura rationali. Jam Thomas et Joh. Duns Scotus distinguunt theologiam dei, beatorum et viatorum. Theologia ectypa est cognitio rerum divinarum a deo ex archetypo ipsius expressa et informata per communicationem gratiosam.

Vitringa 2. Deus se ipsum suasque vias agnoscit perfectissime, quod Theologiam ἀρχέτυπον, archetypam vocant; perceptio viarum dei quae in creaturis est, dici solet ectypa cognitio, quae in angelis, beatis, hominibus est. —

Heidan 55. Substantia dei per se nos non afficit, sed agnoscimus illam ex attributis.

II. Eine Lehre vom Wesen Gottes wird fast nur aus negativen Bestimmungen versucht, durch Verneinung aller Schranken, macht aber nicht anschaulich, was denn eigentlich dieses mit dem frommen Abhängigkeitsgefühl gegebene, entschränkte Wesen *(substantia, essentia divina)* sei. Eine anschaulichere Gotteserkenntniss wird erreicht, wenn ausgehend von der Betrachtung der Namen Gottes, die Theologie aus den Kundgebungen Gottes den Complex seiner Eigenschaften entwickelt.

1) Eine Wesenslehre von Gott würde fast nur negativ ausfallen, oder aus Positionen bestehen, die genau betrachtet wieder nur Negationen sind, *Esse, substantia* sagt wenig mehr aus, als dass Gott nicht das Nichts sei. Wirkliche Positionen würden immer zum Pantheismus neigen, wie bei Zwingli, und wenig andres enthalten als die Causalität, *causa sui et omnium rerum.*

Zw. III. 158. Nos quid deus sit, ex ejus ore volumus discere. Exod. III. 13: «ego sum qui sum» i. e. ego is sum, qui a me ipso sum, qui Esse ipsum sum. Se solum esse rerum omnium Esse; non distinxit se ab aliis, quae sunt. Vox יהוה ab essendo deducta est. 159. Hoc ergo est primum in cognitione dei, ut sciamus, eum esse, qui natura est, qui ipse est et a nullo accipit, ut sit. Solus est a se ipso; quaecunque non a se ipsis sunt, sed ab alio, ex illo essendi fonte et vena, sc. a deo sunt. Illud ergo Esse tam est bonum,

quam est Esse; -- solum bonum, verum, rectum, justum, sanctum. Est essentia et consistentia rerum omnium, a philosophis ἐντελέχεια καὶ ἐνέργεια h. e. perfecta, efficax, consummansque vis appellatur. —

IV. 82. Summum bonum et verum est, i. e. purum, sincerum, dilucidum, integrum, simplex et immutabile; h. e. sciens est atque intelligens omnium.

Calv. I. II. 2. Nec ad liquidum perspicere ipsum potes, nisi ut bonorum omnium fontem esse et originem agnoscas. XIII. 1. Quod de immensa et spirituali dei essentia traditur in scripturis, non modo ad evertenda vulgi deliria, sed etiam ad refutandas profanae philosophiae argutias valere debet.

Hyper. 84. Recte locuti sunt, qui dixerunt, promtius esse definire, quid deus non sit, quam quid sit. 86. Quodsi dicitur spiritus, non definitur, sed tantum a rebus creatis et corporeis discernitur. 89. Alii plura addiderunt, sed fere omnia per negationem enunciata, essentia incorporea, invisibilis, increata, incorruptibilis, immensa cet. 87. Cum deus secundum naturam suam percipi nobis nullo modo queat, apprehendit tamen eum aliquo modo noster intellectus, si adimantur ac negentur de eo omnia illa, quae creaturis tribui solent.

Keckerm. 70. In deo duo spectanda sunt, essentia et proprietates. Deus fidei essentia est actus purus sine ullius potentiae admissione. In deo essentia et ens non differunt; est actus simplex sine ulla compositione, 72. actus a quo omnia pendent et in quem omnia redeunt.

Alsted. 52. Deus est essentia independens. Dei definitio perfecta non datur, dantur tamen variae descriptiones. Est incomprehensibilis, et tamen verum est quod Bernhardus ait, deum solum esse, qui numquam frustra quaeri potest, ne quidem tunc, quum inveniri non potest. 53. Est quaedam substantia, quia quod nulla est substantia nihil est, et aliquid esse, est substantiam esse. Si autem, quid sit deus, invenire homo non potest, pie tenendum est, quid non sit. Essentia dei est ipse deus, neque ut genus neque ut species, sed tanquam individuum concipi debet.

Rysseb. I. 73. Esse deum. 1) Ens independens, contra Atheos; 75, Nomina essentiae, substantiae et subsistentiae conveniunt. *a*) Nomina dei, *b*) essentia spiritus unus simplicissimus, 84; non est anima mundi (Plato), nec creaturae ex ejus essentia ceu traduce propagatae, (Manich.) immutabilis cet.

2) Gott wird erkannt als die im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl mit gegebene, postulirte absolute Causalität, darum aus seinen Werken als Kundgebungen. Die Gotteslehre muss

dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entsprechen; dieses darf nur auf Gott bezogen werden, sonst entsteht Abgötterei.

Zw. IV. 45. Increatus solus est deus, fons fidei est articulus: credo in unum deum, patrem, creatorem. Gentes et impii creatura fidunt, pii solo deo. Constat quicquid creatura est, non posse hujus inconcussae virtutis, quae fides est, objectum et fundamentum esse. Concidit hic omnis fiducia, qua vel creaturis sanctissimis, vel sacramentis religiosissimis imprudenter nituntur quidam. 138. Numen esse oportet, rerum enim universarum unum est principium.

Muscul. 1. Sitne deus, prima est quaestio. 2. Prima manifestatio dei est operando, qua se divina majestas in operibus suis toto orbe tam coelesti quam terrestri spectandum proponit. Officium ejus est esse creatorem et conservatorem omnium; qualis sit, aliquo modo dici potest.

Alsted. 60. Attributa dei non sunt quaedam qualitates in deo, sed ipsa dei essentia. 62. Proprietates dei vel a priori vel a posteriori cogitantur deo inesse. Recte dicitur, quod deus non possit cognosci a priori.

Stapf. I. 180. Cum ex hujus mundi existentia existentia dei et ejus attributa cognoscuntur, patet, totum hoc universum et quicquid in illo existit, attributorum divinorum speculum esse.

Wyttenb. I. 22. Causa illa, in qua mundus rationem suam habet, prima, necessaria, immutabilis, independens, aeterna, infinita, appellatur deus.

3) Ist die Lehre von Gott also am fruchtbarsten als Lehre von seinen Eigenschaften *attributa*, *proprietates essentiales*, erreichbar, so werden sich diese, auf der Stufe der *theologia naturalis* betrachtet, am natürlichsten nach den beiden Sphären der Naturwelt und der sittlichen Welt als theils natürliche, theils sittliche sondern.

Zwingli IV. 86. und Calvin befolgen diese Theilung ohne sie genau durchzuführen, da der Mensch als besonders klare Manifestation Gottes von der allgemeinern in der übrigen Natur unterschieden wird.

Pet. Mart. 2. Opera dei naturalia divinitatem ejus praedicant nobis, sed maxime nobis deum ostendit ipsorum nostra natura, facta ad imaginem ipsius.

Kritik. Das Verzichten auf eine urbildliche Erkenntniss des göttlichen Wesens ist dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nothwendig. Alle theologische Erkenntniss entsteht aus

Erfahrung, Innewerden Gottes aus seinen Kundgebungen. Die Idee Gottes ist absolute Causalität alles Seins und Bestehens, über alle Schranken gedacht. Die Gotteslehre wird System göttlicher Eigenschaften, verschieden getheilt, am richtigsten sammt den Werken Gottes, aus denen sie sich kund geben, in natürliche und sittliche, womit erst die reformirte Dogmatik dieses Abschnittes recht sich selbst versteht und vollendet. Hier schon ist der Determinismus begründet aus schlechthiniger Abhängigkeit gegenüber absoluter, allwirkender Causalität. Nur wo dem Endlichen für sich eine aus Gott entlassene Sphäre eingeräumt wird, giebt es undeterminirte Freiheit, oder eine bloss neben den endlichen Ursachen mitwirkende höchste, die so ihr unendlichsein verlieren würde, wie ZWINGLI zeigt.

A. Gott im Verhältniss zur Naturwelt.

Foederis gratiae oeconomia ante legem, cognitio dei naturalis im engern Sinn.

§. 35. Die Religion oder Frömmigkeit, so weit sie durch Betrachtung der Naturwelt in uns geweckt wird, erscheint als das Innewerden schlechthiniger Abhängigkeit der ganzen Naturwelt von einer absoluten Causalität, welche wir Gottheit, *numen*, nennen.

Ist der Mensch noch wesentlich ins Naturleben versenkt, oder versetzt er sich wenigstens in die blosse Naturbetrachtung, so erscheint ihm, wenn der anerborene religiöse Keim dabei rege wird, die Naturwelt als Werk und Kundgebung Gottes. Grund davon ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, welches der Mensch hat in, mit und für die ganze Naturwelt. Schon in diesem ersten Stadium, auf dieser ersten Stufe der Auffassung göttlicher Kundgebungen, erscheint die Frömmigkeit als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, das die ganze Naturwelt in sich mit dem Menschen abhängig fühlt, durch die endliche Natur die höchste unendliche Causalität, Gottheit inne wird. Daraus entsteht die eigentliche *cognitio dei naturalis*, welche, je nachdem ein schon darin latitirendes Sündengefühl und Erlösungsbedürf-

niss empfunden wird oder nicht, entweder eine Oeconomie, Stufe der Erlösungsreligion werden kann, oder nur *foedus naturae et operum* bleibt und in diesem Falle nie in die christliche Dogmatik aufgenommen, als in sich erstarrte blosse Vorstufe unwahr wird, weil zur Wahrheit der Vorstufe gehört, dass die folgenden Stufen in ihr latitiren. Absolut geschieden sind aufeinander folgende Stufen ohnehin nicht. Der Mensch ist nie so ins Naturleben versenkt, dass nicht auch das sittliche Bewusstsein schon irgendwie, wenn auch noch gebunden, mit da ist, ja selbst in diesem schon Vorregungen der Offenbarung. Darum allein ist schon diese aus der Natur zu gewinnende Religion in Wahrheit eine Vorstufe, niedrigere Oeconomie der Erlösungsreligion oder des *foedus gratiae*. Ist das Wesen der Frömmigkeit Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von einer letzten, alles umfassenden Causalität, so wird die Frömmigkeit hier erscheinen als das Innewerden dieser Abhängigkeit der ganzen mit uns zusammengehörigen Naturwelt. Darum hat sich auf diese Grundlage der ontologische Beweis fürs Dasein Gottes aufgebaut, und den historischen Beweis, dass ja alle Völker an eine Gottheit geglaubt, zur Seite, indem eben alle Völker die Kundgebung Gottes in der Natur inne werden.

Darlegung.

I. Das Grundwesen der Religion, d. h. die Frömmigkeit, erscheint schon in dem natürlichen Weltbewusstsein als Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von der höchsten Causalität für die ganze Sphäre alles Natürlichen.

1) Die natürliche Religion ist Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit der Naturwelt allein von Gott.

Zw. IV. 47. Summa, hic est religionis nostrae fons, ut deum agnoscamus esse, qui increatus creator rerum omnium est, quique idem unus ac solus omnia habet, gratis donat. Hoc fundamentum primum fidei evertunt, quicunque creaturae tribuunt, quod solius creatoris est.

Calv. I. II. 1. Donec sentiant homines, deo se omnia debere, eum sibi omnium bonorum autorem esse, nunquam se illi vere et ex toto animo addicent.

Muscul. 14. Fides, qua nos a deo creatos esse credimus, opera-

bitur, ut a deo pendeamus in omnibus, ut quisque sit ea conditione contentus, ad quam est conditus.

Van Til. 2. Homo suae dependentiae sibi conscius est, ideo cognoscit suam obligationem, qua deo lubens subesse vult.

Stapfer I. 31. Die wahre Religion ist des Menschen gänzliche Abhängigkeit von Gott.

Schleierm.: «Die Beschreibung der Grundlage jedes frommen Gefühls ist der Satz, dass die Gesammtheit des endlichen Seins nur in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott besteht.»

2) Dem gemäss ist die Grundlage der Gottesidee absolute, letzte Causalität, Quelle von Allem, *causa*, *fons omnium rerum*, Alles umfassend, unendliches Wesen, ausser welchem nichts ist, weil er nirgends Grenze hat.

Zw. IV. 47. Quum fons rerum omnium et creator sit, fieri nequit, ut quicquam aut ante illum aut cum illo esse, intelligamus, quod non ex illo sit. Nam si quicquam esse posset, quod non ex illo, jam ille non esset infinitus, non enim extenderetur illuc, ubi aliud esset. III. 160. Deus ut est Esse omnibus et consistere, ita et vita motusque est omnium. 165. Piis deus omnia est, esse, vita, lux, robur, thesaurus et sufficientia rerum omnium, quod sancti dei homines experti sunt.

Calv. I. II. 2. Nec ad liquidum perspicere illum potes, nisi ut bonorum omnium fontem esse et originem agnoscas, unde et desiderium illi adhaerendi et fiducia in ipsum nascetur. In eum certa fiducia recumbit.

Aretius 2. Ethnici cognoverunt, deum non modo causam omnium et unum et providum, sed etiam redemtorem humani generis. 15. Deus prima est causarum omnium.

Rossen. I. 73. Deus est ens independens, a quo dependent omnia. 124. Decreta dei sunt libera, aeterna, absoluta, immutabilia, prima rerum causa.

Schleierm.: «Indem wir im unmittelbaren Selbstbewusstsein uns schlechthin abhängig fühlen, so ist darin mit dem eignen Sein als endlichem das unendliche Sein Gottes mitgesetzt.»

II. Beweise fürs Dasein Gottes bedarf die Frömmigkeit nicht, heisst sie aber willkomm in apologetischem Interesse. Der ontologische will darthun, dass auch die Einrichtung unsers objectiven Denkvermögens ein höchstes Sein voraussetze; der historische, dass darum alle Völker auf Vorstellungen von göttlicher Macht gekommen sind.

1) Die Frömmigkeit als thatsächliches Innewerden Gottes bedarf keiner Beweise des Daseins Gottes für sich selbst, nur für apologetisches Interesse.

Hyperius 74. Justissime a quaestione, an sit deus, auspicabimur, quia quidam negant. 76. His argumentis uti possunt, qui cupiunt rudiores animos evincere, quod deus sit.

Chamier I. v. Omnes disciplinae subjectum suum ponere solent pro certo. Arithmetica non probat, esse numeros. Sed cum genus existat hominum vel monstrorum potius, qui negant esse deum, idcirco opposita fuerunt jam pridem argumenta.

Schleierm.: «Die Anerkennung, dass jenes Abhängigkeitsgefühl eine wesentliche Lebensbedingung sei, vertritt für uns die Stelle aller Beweise für das Dasein Gottes. Die Glaubenslehre hat das Dasein Gottes, welches sie voraussetzt, nicht zu beweisen.»

2) Der ontologische Beweis, später kartesianisch gestaltet, zeigt die Existenz Gottes auf als eine nothwendige Voraussetzung, Postulat, des menschlichen Erkenntnissvermögens, so dass wer jener nicht traut, auch diesem nicht trauen kann.

Vitringa 3. Deus si non esset, nec verum nec falsum, nec bonum nec malum, nec poena nec praemium, nec spes nec metus esset.

Van Til 5. Observo, in idea entis supremi contineri necessariam existentiam (cartesianisch bestimmt).

Endemann. 19. Si ens perfectissimum existit, deus existit. Quod illud existat, ex possibilitate illius demonstratur. 20. Cartesius sic: quilibet homo habet ideam dei, haec ab homine non oritur sed a deo, ergo deus existit. Quicquid clare concipio, illud existit (!).

3) Der historische Beweis ruht auf der Idee: da alle Völker an göttliche Macht zu glauben sich gedrungen fühlten, so werde dieses weder zufällig noch grundlos sein.

Zw. III. 156. Deum esse apud omnes gentes vulgo consensum est.

Calv. I. III. 1. Nulla est tam barbara, ut ethnicus ille ait, (Cic. Tuscul. I. 13.) natio, cui non insideat persuasio, deum esse.

Muscul. 413. Omnium mentibus insita est religio numinis, sic ut nulla sit gens uspiam, quae non censeat, colendam esse majestatem dei.

Mares. 12. Ratio comprobat tum ex communi omnium omnino populorum consensu, tum ex conscientiae sensu intimo.

Kritik. Die schlechthinige Abhängigkeit wird für die Naturwelt noch von allen Confessionen gleich unverkümmert

gelehrt, erst bei der Sphäre sittlich freier Wesen dann geschmälert von Andern. Die Reformirten, vor Allen Zwingli führen aber schon die Abhängigkeit der Naturwelt von Gott mit grosser Energie durch. Er wenigstens will nichts wissen von jener schlechten Unendlichkeit Gottes, die nothwendig folgt, sobald man sich vorstellt, wo die Welt anfange, da habe das Sein Gottes ein Ende und nur von aussen und ferne her beherrsche er dieselbe.

§. 36. Das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit der Welt von Gott, angewandt auf die unserm zeitlichen Bewusstsein nothwendige Unterscheidung der Kategorien Anfang und Fortgang, geht in die beiden Dogmen auseinander, die Welt sei in ihrem Entstandensein schlechthin von Gott abhängig, d. h. von Gott geschaffen, und in ihrem Fortgang und Fortbestehen schlechthin von Gott abhängig, d. h. von Gott erhalten und gelenkt, *creatio et conservatio*, (*gubernatio*). Dem gemäss theilen sich die entsprechenden Eigenschaften Gottes.

Aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl selbst ist kein Theilungsprincip abzuleiten; ein solches entsteht vielmehr aus dem Gebundensein unsers Erkenntnissvermögens an die Kategorie der Zeit, in welcher Anfang und Fortbestand die Hauptunterscheidung bilden. Kann das objective Bewusstsein die Welt nicht anders denken als so, dass von ihrem Fortbestehen das Angefangenhaben unterschieden wird: so bilden sich aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl und aus der nun einmal Anfang und Fortbestand unterscheidenden Weltansicht die beiden Dogmen von der Schöpfung und Erhaltung, (wozu Lenkung mitgehört). Denn wie immer unsre Weltansicht wäre, müsste sich das Abhängigkeitsgefühl oder die Frömmigkeit darauf anwenden. Lautet die Weltansicht: die Welt, welche nun fortbesteht, hat einmal angefangen, so sagt die Frömmigkeit: im Angefangenhaben wie im Fortbestehen ist die Welt ganz und gar von Gott abhängig, d. h. von Gott ins Dasein gebracht und von Gott im Dasein erhalten. Dass ersteres gerade mit dem Begriff «Schaf-

fen, bezeichnet wird, rührt weniger vom Abhängigkeitsgefühl her, als vom objectiven Bewusstsein. Das Fortbestehn an sich wird Erhaltung, das Fortgehen aller Bewegungen Lenkung, *gubernatio* genannt, gleich wie im Schaffen auch theils das ins Daseinrufen des Stoffes, theils die ihn gestaltende Einrichtung enthalten ist, *creare* und *condere*. So sind die Dogmen von der Schöpfung und Erhaltung dem innern Gehalt nach aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl, der nähern Bestimmtheit nach aus dem objectiven Bewusstsein her, und jenes würde auch bei einer veränderten Weltvorstellung sich unverkümmert behaupten.

Darlegung.

I. Wird bei der Weltbetrachtung das Angefangenhaben vom Fortbestehen der Welt unterschieden, so muss das religiöse Bewusstsein in beiden Hinsichten die schlechthinige Abhängigkeit der Welt von Gott behaupten, die Welt von Gott geschaffen und erhalten wissen, ihn selbst als Schöpfer und Erhalter bestimmen.

1) Die Welt als gänzlich abhängig von Gott ist in ihrem Angefangenhaben gänzlich von ihm abhängig, d. h. geschaffen; im Fortbestand und Fortgang ebenso, d. h. erhalten und gelenkt. Beides vereint heisst oft *providentia* (im weitern Sinn auch das *creare* einschliessend).

Zw. IV. 83. Da summum bonum, ut rebus a se conditis propitium quidem sit ac faveat, sed regere aut opitulari non possit, jam virtus illa non erit, quae omnium potens est.

Calv. I. v. Dei notitiam in mundi fabrica et continua ejus gubernatione lucere.

Beza III. 402. Vis est in deo, qua apud se ab aeterno, quomodo, ad quem finem res universas et singulares conditurus, et qua ratione conditas gubernaturus esset, constituit, a cujus efficacitate cuncta dependent.

Alsted. 162. Providentia est decretum generale res creandi et gubernandi.

Schleierm.: «Der Satz, dass die Gesammtheit des endlichen Seins nur in der Abhängigkeit von Gott besteht, ist völlig gleich dem Satz, dass Gott die Welt erhält. Im Satz, dass Gott die Welt erschaffen habe, liegt es nur unvollkommen, weil das Fortbestehen nicht mit darin liegt. Es ist daher kein religiöses Interesse vor-

handen, den allgemeinen Satz in diese beiden zu spalten, was mehr entstanden ist als Werk der Einbildungskraft, die gerne nach dem Anfange des Seins fragt. Es stände darum frei, sich mehr an den einfachsten Ausdruck anzuschliessen und ihn auch ohne solche Sonderung zu entwickeln.»

2) Gott ist daher als Causalität der Welt sowol Schöpfer als Erhalter und Lenker, *conservator et gubernator = providentia generalis.*

Zw. IV. 138. Si numen est, (esse autem oportet, rerum enim universarum unum est principium, id quod deum appellamus,) providentiam etiam esse oportet.

Calv. II. 1. 1. Reputamus, quid nobis in creatione datum sit, et quam benigne suam erga nos gratiam continuet deus, -- nihil nobis inesse proprium, sed precario nos tenere quicquid in nos deus contulit, ut semper ab ipso pendeamus.

Hyperius 225. Res a se creatas deus minime deserit, sed omnes fovet, alit, moderatur, conservatque.

Alsted. 228. Exsecutio providentiae (im weitern Sinn) est creatio et gubernatio.

Schleierm.: «Wenn man noch Schöpfung und Erhaltung sondert, so lässt sich die Gefahr, in Fremdartiges, namentlich in Spekulationen einzugehen, am sichersten so vermeiden, dass beide eine Behandlung erhalten, in welcher zusammen genommen der ursprüngliche (einheitliche) Ausdruck erschöpft wird.»

II. Bloss das eine oder das andere allein kann dem Abhängigkeitsgefühl nicht genügen; zur Ansicht, dass die Welt von Gott nur in ihrem Werden als von der Allmacht, nicht auch in ihrem Fortbestand als von der Allwissenheit schlechthin abhängig sei, neigt sich der Deismus (schon als Epicuräismus); bloss im Fortbestand, nicht auch im Anfangen von Gott abhängig wird die Welt gedacht annähernd etwa von gewissen Formen des Pantheismus oder des manichäischen Dualismus.

1) Abzuweisen ist die Meinung, dass die Welt in ihrem Fortgang weniger schlechthin von Gott abhange als in ihrem Anfang.

Zw. oben bei I. 1.

Calv. I. II. 2. Quorsum attinet, deum aliquem cum Epicuro fateri, qui abjecta mundi cura se otio tantum oblectet. Quomodo mentem tuam subire queat dei cogitatio, quin simul extemplo cogites,

te, quum figmentum illius sis, ejusdem imperio esse ipso creationis jure addictum.

XVI. 1. Deum facere momentaneum creatorem, qui semel duntaxat opus suum absolverit, frigidum esset, atque in hoc praecipue nos a profanis hominibus differre convenit, ut non minus in perpetuo mundi statu, quam prima ejus origine praesentia divinae virtutis nobis illuceat. Nisi ad providentiam ejus usque transimus, nondum rite capimus, quid hoc valeat, deum esse creatorem. (3. Berufung auf Hyperii methodol. theol. am Rande.)

2) Der göttlichen Ursächlichkeit für das Dasein der Welt entspricht die Allmacht, für Lenkung der Welt die Allwissenheit.

PET. MART. 1. Ex ipsa fabrica hujus mundi noverunt, deum esse potentissimum.

CALV. I. XVI. 2. Dei providentia (auf Intelligenz ruhend) conditum mundum gubernat.

3) Abzuweisen ist ebenso, was sich der Meinung nähert, dass die Welt in ihrem Angefangenhaben weniger schlechthin von Gott abhänge als nun in ihrem Fortbestand.

ZW. IV. 88. Rerum omnium prima principia multa credere futile est. 87. Tellus non est ab aeterno, neque naturâ constat, nisi naturâ numen illud intelligas, (wie Plinius es meine und von seinen Anklägern nur nicht verstanden werde).

CALV. I. XIV. 3. Manichaeus sibi duo principia fabricavit, deum et diabolum, deo bonas, diabolo malas res tribuens. Sic non constaret deo sua in mundi creatione gloria.

V. 5. Naturae elogiis dei nomen supprimunt. Fateor pie dici posse, naturam esse deum, --- sed potius natura est ordo a deo praescriptus.

MARESIUS. 50. Mundus quum nec sit ipse deus, ut impie asserit Plinius, confundens opus cum opifice (die naturans also mit der naturata bei Spinoza), nec sit ab aeterno, licet Zabii olim, quos Aristoteles sequitur et ejus asseclae, inter quos haud pauci Jesuitae, nec esse possit a se ipso, deo sane debet tribui.

SCHLEIERM.: «Die Lehre von der Schöpfung hat mehr negativen Werth, um nämlich Fremdartiges abzuhalten, damit nicht aus der Art, wie anderwärts die Frage nach dem Entstehen beantwortet wird, sich etwas in unser Gebiet einschleiche, was mit dem reinen Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls in Widerspruch steht. Das Grundgefühl selbst aber wird vollkommner dargestellt in der Lehre von der Erhaltung.»

Kritik. In jeder Religionsstufe wird das Theilungsprincip, da im schlechthinigen Abängigkeitsgefühl und dem diesem entsprechenden objectiven Begriff einer alles umfassenden Ursächlichkeit selbst keines liegen kann, aus dem objectiven Bewusstsein abgeleitet, und da jenem gemäss dieses an die Kategorie der Causalität gewiesen ist, so muss bei der zeitlichen Einrichtung des Bewusstseins Anfang und Fortgang überall als Theilungsprincip sich geltend machen. Diess ist der Fall in der Lehre von Gottes Werken, muss aber darum auch in der entsprechenden Lehre von Gottes Eigenschaften hervortreten. Die Abhängigkeit der Welt überhaupt von Gott, verbunden mit der Vorstellung ihres Anfangens und Fortbestehens, giebt das Dogma von der Schöpfung und Erhaltung. Jenes ist gänzlich bedingt von der Vorstellung, die Welt habe einmal aus dem Nichtsein ins Dasein treten müssen. Fiele je diese streng genommen schwierige Vorstellung weg, weil sie auf den undenkbaren Gedanken führt, dass vor der Zeit, dem Anfang, ein Vor gewesen sei, so würde bei der allfälligen Vorstellung einer mit der Zeit selbst immer schon gegebenen Existenz der Welt dennoch die von Ewigkeit bestehende Welt als ewig von Gott abhängig gedacht werden. Dem gemäss werden die hieher gehörigen Eigenschaften Gottes, bisher ohne wahres Theilungsprincip sonst aufgezählt, jedenfalls ohne allen Schaden sich sondern lassen, indem Allmacht offenbar mehr als Causalität beim Hervorbringen, Allwissenheit mehr als Causalität beim Lenken der Dinge sich kund giebt.

1. Gott in seiner Kundgebung in der Naturwelt oder die natürlichen Eigenschaften Gottes.

a. Nach dem Anfang der Welt.

§. 37. Gemäss dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit der Welt wird Gott als deren Causalität noch ganz überhaupt vorgestellt, und zwar zunächst aus dem Anfang oder Entstandensein der Welt als der allmächtige, als die

Allmacht bestimmt, d. h. als unabsehbare Macht, durch welche alle Dinge entstanden sind. ***Omnipotentia.***

In der Religion ist weder eine Gotteslehre für sich, noch eine Weltlehre für sich zu suchen, sondern eine Beziehung Gottes auf die Welt, d. h. Gott wie und was er für die Welt ist und die Welt wie und was sie für Gott ist; denn die Religion ist nicht Wissenschaft, sondern *foedus*, Beziehung, Bündniss, in welchem jeder gleichsam kontrahirende Theil in der Beziehung auf den andern darzustellen ist. Dieses hat die reformirte Dogmatik genau festgehalten und darum nicht wie die lutherische gewöhnlich sich getheilt in Theologie, Kosmologie (mit Anthropologie) und Sotereologie; eine Behandlungsweise, bei der man leicht verleitet wird, Gott an und für sich, den Menschen dann ebenso durchzuführen, und so den praktischen Standpunkt der Frömmigkeit an blosse Speculation zu vertauschen. Die vom praktisch religiösen getrennte Behandlung des dogmatischen Stoffes an sich und rein um seiner selbst willen, heisst den ältern Reformirten Scholastik und beginnt ihnen überall, wo der Stoff in Regionen verfolgt wird, die fürs fromme Bewusstsein und Leben keine Bedeutung mehr haben, *speculationes frigidae.* — Vielmehr ist zwar Gottes Wesen von Gottes Werk zu unterscheiden, jedes besonders zu behandeln, aber durchaus so wie sie für einander sind. Darum pflegt man nicht die Lehre von Gott an Einem Orte bis zu Ende zu führen, eben so wenig die Lehre von seinen Werken; sondern betrachtet eines nach dem andern zuerst auf der einen, dann wieder ebenso auf der andern und ebenso auf der dritten Oeconomie oder Stufe. Die ganze Gotteslehre kömmt also nur vertheilt, an verschiedenen Orten zum Vorschein, ebenso die Lehre von den Werken Gottes; wenigstens ist dieses die weit vorherrschende, rein reformirte Architektonik, wie z. B. Calvin Gott zuerst nur als *creator* darstellt, daran die Lehre von der Schöpfung u. s. w. anreiht; dann erst wieder zu Gott zurückkehrt und ihn nun als *redemtor* behandelt und sein *opus redemtionis* folgen lässt. Bei den Föderalisten ist diese Manier vollends durchgeführt. — Fragt man weiter, ob nun in jeder Oeconomie oder Religionsstufe die Lehre von Gott oder die von seinen Werken vorangehöre: so konnte an sich vom

frommen Abhängigkeitsgefühl aus die z. B. von SCHLEIERMACHER befolgte Ordnung, mit den Werken, dem empirisch Gegebenen, zu beginnen, empfohlen werden; allein der immer mehr speculative als empirische Charakter der reformirten Dogmatik hat sich durchweg für die andre Ordnung entschieden, indem im Abhängigkeitsgefühl gleichzeitig beides gegeben ist, sowohl die Causalität als die Dependenz oder das Produkt. Die Dogmatik, weil sie als oberstes Princip kein bloss anthropologisches hat, wie etwa die lutherische, (am Menschen sei es nicht das Thun, sondern das Glauben, was selig mache), sondern ein theologisches darüber stellt, nämlich schlechthin allein von Gott hänge alles ab, muss Deduction, Herableitung aus der Causalität werden, nicht ein aufsteigendes, konstruirendes Verfahren. Schon ZWINGLI und CALVIN beginnen mit *cognitio dei* und kommen erst nachher zur *cognitio hominis*. Ausnahmslos folgen alle Spätern, beginnend *de deo*, dann *de operibus ejus aeternis*, *i. e. de decretis dei*, weiter *de exsecutione decretorum* und steigen so zur empirischen Geschichte herab, nach der deducirend fortschreitenden sogenannten synthetischen Methode, während die nur bei Lutheranern später Einfluss übende analytische eigentlich das Gegebene in die darin enthaltenen oder vorausgesetzten Elemente ausführen will. In dem Verhältniss zur blossen Naturwelt nun ist die Gottesidee noch ganz allgemein die Idee absoluter Causalität; Gott nennt man das, woraus alles Dasein hervorgegangen, man kann noch sagen wie ZWINGLI gerne, CALVIN vorsichtig zugesteht, Gott sei *natura* (natürlich die bei SPINOZA *naturans* genannte, und die Welt *natura naturata*). Die absolute Causalität ist noch sehr elementarisch gedacht, z. B. noch nicht schon sittlichem Willen analog, oder gar dem Gemüthe, wiewohl dann diese Ideen, in spätern Oeconomien erkannt, auch wieder zurückgetragen werden. Gott ist noch Gottheit, *numen*, *causa prima et sola*, *causa sui*, *aseitas*. Die blosse Naturwelt könnte ihn noch nicht als sittlichen Willen oder sich selbstgebende Liebe fassen. Er ist die Macht, aus welcher alles Dasein zu erklären, der zureichende Grund für Alles. Da nun dieses All, die Welt, unabsehbar vor uns steht, so ist die *causa omnium rerum* auch eine, welcher wir keine Grenzen absehen; ja

die Phantasie begnügt sich nicht mit einer für alles Dasein zulänglichen Causalität, steigert sie zur überschüssigen, noch viel Anderes als nur die Totalität alles wirklich Werdenden umfassenden Macht; so entsteht der populare Begriff einer nicht nur alles je Wirkliche deckenden, umfassenden Macht, sondern einer weit darüber hinausreichenden. Da aber für strenge Doctrin ein solcher "Grund von Allem und noch einigem Andern„, *causa rerum omnium et quarundam aliarum*, schwer zu halten ist: so giebt es auch Versuche, die Allmacht bloss in der andern Form zu fassen als die Alles deckende und umfassende Causalität, was sich bei SCHLEIERMACHER abgeschlossen hat. — Die Allmacht nun wird namentlich aus dem blossen Dasein, Entstandensein der Welt erschlossen, freilich auch aus der Erhaltung und Lenkung der Welt. Da aber Schöpfung und Erhaltung überall nur ein beziehungsweiser Gegensatz sind, die Erhaltung *creatio perpetua*, die Schöpfung *conservatio prima* heisst: so wird mit Recht die Allmacht Gottes wesentlich der Schöpfung entsprechend gedacht, was nur dann unrichtig würde, wenn was beim Schaffen am stärksten sich kund giebt im Erhalten wollte verneint werden.

Darlegung.

I. Bei der deducirenden Richtung der reformirten Dogmatik muss zuerst auf jeder Stufe *de deo ejusque attributis*, sodann *de operibus dei* gehandelt werden, von jedem Abschnitt aber nicht ausser der Beziehung zum andern, da jeder den andern schon voraussetzt.

1) Zuerst ist von Gott, dann von seinen Werken zu handeln, nur SCHLEIERMACHER kehrt es um und fügt eine dritte Form bei, um von bloss anthropologischem Standpunkt auszugehen.

Zw. III. 155. Quandoquidem religio fines duos complectitur, alterum in quem tendit religio, alterum qui religione tendit in alterum, proximum esse oportebit, ut de utroque extremo dicamus. Hoc est, cum deus sit, in quem tendit religio, homo vero qui religione tendit in eum, fieri nequit, ut rite de religione tractetur, nisi ante omnia deum agnoveris, hominem vero cognoveris.

CALV. I. 1. 1. Tota sapientiae nostrae summa duabus partibus constat, dei cognitione et nostri; utra tamen alteram praecedat et ex se pariat, non facile est discernere. Nam primo se nemo aspicere

potest, quin ad dei in quo vivit et movetur intuitum sensus suos protinus convertat, quia obscurum non est, nequaquam nos a nobis esse, imo ne id quidem quod sumus, aliud esse quam in uno deo subsistentiam. Deinde ab his bonis, quae a coelo ad nos stillant, tamquam a rivulis ad fontem deducimur; jam vero ex nostra tenuitate melius apparet illa quae in deo residet bonorum infinitas. 2. Rursum hominem in puram sui notitiam numquam pervenire constat nisi prius dei faciem sit contemplatus, atque ex illius intuitu ad se ipsum inspiciendum descendat.

Chamier 81. Cognitio dei continet deum ipsum et ejus opera.

Altins. 27. Duae sunt partes, una doctrina de deo, altera de dei actionibus et operibus.

Schleiermr.: «Alle dogmatischen Sätze können sein 1) Beschreibungen menschlicher Zustände, 2) Begriffe von göttlichen Eigenschaften, 3) Aussagen von Beschaffenheiten der Welt.»

2) Immer aber so dass jeder Theil den andern voraussetzt und auf ihn bezogen ist, weil sonst die fromme Bedeutung solcher Sätze verloren ginge.

Calv. I. 1. 3. Utcunque tamen dei et nostri notitia mutuo inter se nexu sint colligatae, ordo recte docendi postulat, ut de illa priore disseratur loco, tum ad hanc tractandam postea descendamus.

Keckerm. 70. De deo primum agendum est, non ut in metaphysica, quae est scientia entis, qua ens est; sed ut est principium summum finis et mediorum theologiae, quae practica est prudentia.

II. Aus dem Entstandensein der Welt wird ihre *Causa*, die Gottheit, als Macht, *potentia* erkannt, welche, da wir der Welt weder ins Grosse hinaus noch ins Kleine hinein Grenzen absehen, eine unabsehbare Macht ohne Grenzen sein muss, d. h. sie ist Allmacht, *omnipotentia*, Grund alles und jedes Daseins. Diess das erste Element aller Gotteserkenntniss.

4) Aus dem blossen Dasein, somit dem Entstandensein der ins Grosse und Kleine unermesslichen Welt wird deren Causalität, die Gottheit, als Macht erkannt, welcher wir keine Grenzen absehen, Allmacht. Diess ist der erste bestimmtere religiöse Eindruck.

Zwingli I. 131. «Weit und gross ist das Haus Gottes und darin so mannigfaltiger und unergründlicher Hausrath. Nimm eine Weinranke, und du wirst allen Muth verlieren, wenn du sie ganz ergründen willst.»

Calv. I. v. 1. Amplissimam hanc machinam quam late patet, uno intuitu lustrare nequeas, quin vi immensa fulgoris totus undique obruaris. Quare Hebr. XI. 3. secula nuncupat invisibilium rerum spectacula. 6. Jam potentia quam praeclaris specimiuibus nos in considerationem sui rapit, nisi forte latere nos potest, cujus sit virtutis, infinitam hanc coeli et terrae molem suo verbo sustentare.

Pet. Mart. 1. Est cognitio dei, quam naturali lumine adepti sunt, nempe dei potentia et divinitas; nam ex ipsa fabrica hujus mundi noverunt, deum esse potentissimum.

Hyperius 116. Semper primo incurrit in omnium animos majestas ac potentia dei, quae se habent ut principium et origo rerum universarum. Nam ex ipsa fabrica hujus mundi noverunt, deum esse potentissimum. 137. Eum omnipotentem agnoscere cogit nos admirabilis illa virtus, qua vasta haec mundi machina primum condita est.

Keckerm. 103. Potentia dei est infinita, ratione essentiae, objectorum, effectuum et durationis, ut merito omnipotentia dicenda sit.

Alsted 236. Etsi dei proprietates omnes ex mundi opificio colligi possunt, imprimis tamen potentia.

2) Diese Allmacht wird bestimmt als der zulängliche Grund alles Daseins, der Alles deckt und umfasst und begründet.

Zw. IV. 82. Summum esse nequit, ni vi ac potentia summum sit. Potens omnium sit oportet. Ut summum bonum sit, summa et subinde infinita potentia, adeo ut nulla sit uspiam vis aut robur, quae non ex isto fonte sit.

Keckerm. 103. Vis s. potentia dei est infinita quadruplici respectu, essentiae, quia ipse est actus infinitus; objectorum, quatenus eo usque se extendit, quousque ipsa passio objecti, circa quod divina potentia versatur - - -.

Polanus 589. Potentia dei est qua potest et efficit omnia in omnibus et singulis; est principium agendi in aliud, deus est purissimus actus.

Schleierm.: «Die göttliche Ursächlichkeit als dem Umfang nach der natürlichen gleich, ist die Allmacht.»

II. Der nähere Begriff der Allmacht bestimmt sich dahin, dass Gott als allmächtiger allein Alles hervorgebracht hat, in diesem Hervorbringen von nichts ausser sich selbst abhängig oder bedingt ist, somit thut, was er aus sich selbst thun mag; eben darum aber ist Allmacht die Macht das zu thun, was Gott gemäss ist, folglich seinen übrigen Eigenschaften nicht wider-

streitet. Wird der Begriff der Allmacht noch weiter getrieben, so dass er nicht nur alles je wirklich werdende umfasst, sondern auch ein nie wirklich werdendes Mögliche, so verlässt man die Religionslehre und verirrt in unfruchtbare Speculationen, welche dem später erneuerten Scholasticismus angehören.

1) Die Allmacht sagt aus, dass Gott als Grund aller Dinge von nirgend ausser ihm her abhängig oder bestimmt sei, wohl aber nur seiner eigenen Wesenheit gemäss zu wirken kräftig ist, d. h. thut was er will und wollen kann. Diess ist keine Grenze der Allmacht, denn wider seine eigne Natur handeln können, wäre Ohnmacht.

Zw. IV. 138. Malum facere aut in se converti hostiliter aut sibi ipsi contrarium esse posse, impotentia est, non potentia.

Hyper. 137. Omnipotens dicitur, quia potest quae vult quaeque ejus veritati ac justitiae conveniunt. Mala perpetrare non potentiae sed impotentiae esset. Augustinus ita: magna dei potentia est, non posse mentiri.

Muscul. 139. Deus omnipotens, quia potest quae vult, quaeque ejus veritati, justitiae conveniunt; immunis exstat ab omni infirmitate et impotentia.

Keckerm. 103. Absolute possibilia sunt, quae nec dei naturae, nec aliarum rerum extra se essentiae contradicunt. Possibile dicitur quod cum nondum sit, potest esse, s. quod potest ens esse.

Alting. 37. Potentia dei est, qua omnia naturae suae convenientia efficere potest.

Alsted. 86. Potentia dei est, qua deus ex libertate voluntatis suae extrinsecus operari potest quaecunque libere velle potest et operatur quaecunque libere vult. 89. Potentia dei est infinita ratione essentiae, objectorum, effectorum et durationis, unde merito dicitur omnipotentia.

Schleierm.: «Zu keinem göttlichen Thun ist ein Bestimmungsgrund ausser Gott zu suchen.»

2) Da sich die Wesenheit Gottes nur im Complex aller seiner Eigenschaften ausgedrückt findet, so heisst: er könne vermöge der Allmacht thun was ihm gemäss ist, auch, er könne nichts thun, was andern seiner Eigenschaften widersprechen würde, thue nur was aus seinem ganzen Wesen resultirt, d. h. was er will. Alles Uebrige ist unmöglich und die Allmacht nicht Causalität

auch des Unmöglichen. Damit fallen gewisse traditionelle Auswüchse unsers Dogma wie die Berufung auf die Allmacht für die Transsubstanziation oder für die reale Allgegenwart des Leibes Christi, ohne dass jedoch die entsprechenden Folgerungen, z. B. ob Wasser in Wein verwandelt werden könne und dergl., ins Bewusstsein getreten sind.

Keckerm. 105. Deus omnia potest, quaecunque absolute simpliciter et sua natura sunt possibilia. Contradictio non est possibilis. Impossibile non est effectus realis, sed non ens. Impossibile est, idem numero corpus simul esse plurimis locis.

Alsted. 87. Mensura adaequata potentiae divinae est libera dei voluntas; quicquid velle potest libère, id ipsum facere potest et quicquid facere potest, id ipsum libere velle potest. Voluntas libera vero praesupponit intellectum, et utraque facultas habet essentiam pro fundamento. Hinc igitur libere potest velle illa tantum, quae essentiae sive naturae ipsius non sunt contraria. Talia sola sunt simpliciter et absolute possibilia, reliqua omnia impossibilia; merito deus dicitur facere omnia possibilia. Impossibilia dicimus quae contradictionem implicant; talia sunt quod deus non velit nec possit - - efficere, ut aliquid simul sit et non sit, ut substantia mutetur in substantiam praeexistentem, ut panis in corpus Christi - -, ut corpus sit ubique. Atque haec cum dicimus, non potentiae ipsius injuriam facimus, neque limites ipsi ponimus, sed ne essentiae, intellectui et voluntati ejus indigna tribuantur, cavemus.

Ryssen. I. 12. Pontificii in transsubstantiatione sensuum testimonium audire nolunt, qui nihil gustant nisi panem et vinum. Sed sunt mysteria aliqua, quae aliquid sensibilis et corporei habent, ut sacramenta; res corporea est objectum sensus, et eatenus testimonium sensuum (et rationis) locum habet.

3) In der Allmacht ist der aktuose Grund für Alles, was je wirklich ist oder wird, enthalten, und diess genügt der Frömmigkeit auch der h. Schrift. Die Dogmatik ergeht sich in unnütz scholastische Gebiete, wenn sie über das Bedürfniss der Frömmigkeit hinausgreifend fragt, ob die Allmacht noch überdiess Princip sei für nie wirklich werdendes Mögliche, somit eine überschüssige Causalität, die auch Andres als sie will hätte ins Dasein rufen können; ein Punkt bei welchem, wie zu erwarten, Hyperius dem reformirten Standpunkt nicht völlig gewachsen bleibt.

Calv. I. xiv. 4. In tota religionis doctrina tenenda est modestiae regula, ut quaeramus ea tantum, quae ad aedificationem pertinent, nolli curiositati aut rerum inutilium studio indulgeamus. Et quia dominus non in frivolis quaestionibus, sed in solida pietate erudire nos voluit, in ea scientia acquiescamus. — xvi. 4. Et sane omnipotentiam sibi vendicat ac deferri a nobis vult deus, non qualem sophistae fingunt inanem, otiosam, sed efficacem, operosam et quae in continuo actu versetur.

Hyperius. 139. Potestne deus quae facit meliora efficere quam facit? Condidit res omnes adeo bonas, ut meliores esse non possint. 140. Potuisset facere meliora (!) (homines non lapsuros), fecit quemadmodum voluit et sapientiae convenit.

Kuchnam. 102. Potentia dei tantum est activa, non passiva, haec enim dependentiam et imperfectionem includit. Proprie deo nulla est potentia nec activa, nullam habet potentiam ad actum, est ipse merissimus actus. Possibile et posse esse ens aequi pollebunt; sicut impossibile et non ens. Impossibile dicitur quod nec ens est, nec fieri ens potest. — Deus nunquam tot et tanta facit, quin possit plura et majora facere, quod tamen caute velim accipi, quum creaturas eo usque producere non possit, ut summam perfectionem adipiscantur, qualis scilicet ipsius est dei; sic enim creaturae non manerent, sed deus ipsae fierent, quod est absurdissimum.

Mares. 24. Multa plura potest facere quam fecit. Infinita est potentia dei, revera omnipotentia ad omnia possibilia extenditur.

Endemann 29. Omnipotentia est vis infinita, seu quae omnes realitates efficere potest. Ad negationes et contradictiones non est extendenda, quippe quae nihil sunt; nec ad peccata, quoniam a deo non possunt effici. Est omnipotens, nam est causa efficiens mundi.

Schleierm.: «Alles ist ganz durch die göttliche Allmacht und ganz durch den Naturzusammenhang, nicht aber darf die erstere als Ergänzung der letztern angesehen werden. Die Gesammtheit des endlichen Seins ist als vollkommene Darstellung der Allmacht zu denken, so dass alles wirklich ist und geschieht, wozu eine Productivität in Gott ist. Damit fällt weg die Differenz des Wirklichen und Möglichen, des absoluten und hypothetischen Wollens oder Könnens Gottes, denn dies führt auf einen wirksamen und unwirksamen Willen und letzterer kann bei Gott unmöglich statt finden; so wenig als Können und Wollen getrennt sein können.»

4) Diesem Lehrstück entspricht der kosmologische Beweis fürs Dasein Gottes, brauchbar für apologetische Zwecke und zeigt, dass die Welt eine höchst mächtige Ursache voraus-

setze, unser Erkenntnissvermögen nach dem Gesetz der Causalität zu einer letzten Ursache aufsteigen müsse.

Hyperius 76. Argumenta aliquot ex diversis scriptoribus congesta, quibus uti possunt, qui cupiunt rudiores animos evincere, quod deus sit, 1) ab universi magnitudine. Siquis contempletur universi vastam atque amplam machinam, tum partes ejus, non potest non judicare, unum aliquem supremum potentissimumque esse, qui ea condiderit.

Pet. Mart. 2. Noverunt causarum seriem earumque conjunctionem cum suis effectis, et cum facile intelligerent, nequaquam statui oportere infinitum progressum, concludebant, ad aliquod primum pertingendum et ita concludebant esse deum.

Aretius 3. Deum omnia condidisse, ethnici omnes non minus quam Plato cognoscere poterant.

Kritik. Beim Princip der schlechthinigen Abhängigkeit bestimmt sich die absolute Causalität zunächst als Allmacht, diese ist die erste Grundidee, eine für uns unabsehbare Macht, hinreichend Alles hervorzubringen, was je wirklich geworden, ist und wird. Die Idee einer hiefür überschüssigen Allmacht hat religiös nur insofern einen poetisch und rhetorisch zu verarbeitenden Werth, als sie uns recht in Erinnerung bringt, dass wir die Reihe alles je wirklich werdenden gar nicht absehen, von uns aus, etwa bloss wegen Mangel an Zutrauen, unbefugt seien, Gott etwas abzusprechen. Die Aeltern bleiben bei der *causa sufficiens, fons omnium rerum* und der Anerkennung, dass diese *omnes res* für uns unabsehbar sind, folglich auch die Macht, aus welcher sie entspringen. Spätere schiessen über das religiöse Bedürfniss hinaus, indem sie eine Causalität nicht nur für alles Wirkliche, sondern auch für das Mögliche, was nie zwar werde, aber hätte werden können, verfolgen; irren aber in ein blosses Abstraktum hinaus, in das, was man schlechte Möglichkeit genannt hat. Wahrhaft mögliches wird auch wirklich. Was nie wirklich wird, mag wohl beschränktem Denken möglich scheinen, absolutem aber darum noch nicht auch. Wie dem sei und das mögliche zum wirklichen sich verhalte, gewiss schiesst man über das Gebiet der Religion hinaus, wenn solche Probleme mit aufgenommen würden.

b. Nach dem Fortbestehen der Welt.

§. 38. Aus dem geordneten Gang der Naturwelt, in welchem erst ihre herrliche Einrichtung sich kund giebt, ergiebt sich die Causalität als eine allwissende, wird als Allwissenheit bestimmt, d. h. als unergründbares Erkennen, Intelligenz, aus welcher der Fortbestand und Fortgang der Welt hervorgeht. *Omniscientia.*

Die Causalität schon aus der unabsehbaren Grösse alles Daseienden als unabsehbare Macht bestimmt, wird weiterhin auch als höchst intelligente bestimmt. Die Causalität, bloss noch massenhaftes Dasein hervorrufend, als Macht aufgefasst, könnte noch als blinde, instinktartig oder gar zufällig wirkende Macht vorgestellt werden und wird es auch in niedrig stehenden Religionen der Furcht. Erst aus der Beachtung des geregelten Ganges und Fortbestandes der Welt und ihrer Theile entsteht die Ahnung, dass die Causalität hievon eine höchst intelligente sei, eine geistige. Freilich schon in der ersten Schöpfung, in der nicht bloss *creare*, sondern auch *condere*, *disponere* vorausgesetzt ist, ist Einrichtung mit vorgestellt und so giebt sich schon im Weltentstehen mit der Macht auch Intelligenz kund; wesentlich aber correspondirt diese dem Gang, Fortbestand der Dinge, woraus auch erst erkannt wird, schon die Schöpfung müsse alles einsichtsvoll eingerichtet haben. Darum stellt sich für unsre Erkenntniss die Macht Gottes mehr zum Hervorrufen, die Einsicht Gottes mehr zur Leitung und Forterhaltung der Welt, wo ja *providentia*, von *videre* abgeleitet, besonders ihren Ort hat. — Wie die Macht, so ist auch die Intelligenz an sich noch nicht eigentlich etwas sittliches, da ja Intelligenz gar nicht mit der Sittlichkeit steigend und fallend gedacht wird. So bleibt der blossen Naturwelt gegenüber aufgefasst die Causalität selbst noch eine wie natürliche, noch nicht sittlich bestimmte und die Gewohnheit, Gott schon im Reflex der Naturwelt sittliche Eigenschaften zuzuschreiben ist nur Zurücktragung; d. h. erst im Reflex der sittlichen Welt erkennen wir sittliche Eigenschaften Gottes, die folglich auch mit sind, wo er sich in der blossen Natur kund thut, aber aus dieser allein wären sie uns nicht aufgegangen. Somit muss der

Naturwelt gegenüber deren Causalität noch nicht schon als ethische bestimmt werden, kann nur als Allmacht und Intelligenz heraustreten. Freilich wird diese Unterscheidung nicht überall beachtet, darum *scientia* mit dem ethischen Begriff *sapientia* vielfach vermischt, weil der ethische Begriff des Zweckes schon angewandt wird. — Auch diese Intelligenz steht unbeschränkt vor uns, weil die von ihr zeugende Welteinrichtung, der geregelte Gang, Erhaltung und so weiters uns unergründlich vorliegen. Daher der Begriff Allwissenheit, *omniscientia* als zulängliche Causalität alles dessen was im Fortgang der Welt Zeugniss von Intelligenz ist. Auch hier ist hingegen die Vorstellung, dass Gottes Allwissenheit über die Totalität alles Seienden noch übriges Andere wisse ein über das religiöse Bedürfniss hinausschiessendes Problem, der poetischen Phantasie anheim zu geben oder der rednerischen Erbauung.

Darlegung.

I. Aus dem geregelten Gang aller dadurch als wohl eingerichtet erkennbaren Dinge wird ihre *Causa*, die Gottheit als Intelligenz, als Wissen kund gegeben, welches, da wir die Tiefe und den Umfang jenes zweckmässigen Ineinandergreifens aller Dinge nicht absehen können, als unabsehbares Wissen, Einsicht ohne Grenzen vor uns steht, Allwissenheit, *omniscientia*, Grund alles Einsicht kund Gebenden. Diess das zweite Element in der natürlichen Gotteserkenntniss.

1) Aus dem fortbestehenden Verlauf, in welchem die zweckmässige Einrichtung des ins Dasein Gerufenen sich darstellt, wird die Gottheit als geistiges, als Intelligenz, Wissen, Einsicht erkannt, welcher wir keine Grenzen absehen, Allwissenheit. Diess der zweite, bestimmtere religiöse Eindruck, in welchem die allfällige Vorstellung einer blinden, geistlosen Causalität oder Macht überwunden wird.

Zw. III. 160. Neque rerum sic est vita motusque, ut ipse temere eas inspiret aut moveat. Constat, deum non modo tanquam materiem aliquam id esse, a quo omnia sunt, moventur, vivunt, sed simul esse scientiam talem, cui nihil sit absconditum, nihil ignotum. — I. 129. «Was das Höchste ist und wahr, rein, lauter, das muss alle Dinge wissen und verstehen, ohne alle Finsterniss und Unwissenheit.» —

IV. 89. Quacunque parte cessaret aliqua intelligere, ithic non esset perspicax et dilucidum.

Calv. I. v. 2. Mirificam ejus sapientiam testantur innumera tum in coelo tum in terris documenta, non illa modo reconditiora, quibus propius observandis variae scientiae destinatae sunt, sed quae rudissimi cujusque idiotae aspectui se ingerunt, ut aperire oculos nequeant, quin eorum cogantur esse testes. Liberalibus artibus adjuti altius provehuntur ad introspicienda divinae sapientiae arcana; nemo tamen earum inscitia impeditur, quominus artificii satis superque pervideat in dei operibus, unde in opificis admirationem prorumpat.

Pet. Mart. 1. Ex ipsa fabrica mundi noverunt, deum esse potentissimum, deinde non latuit eos ex pulchritudine, specie ac distinctione providentia atque sapientia summa fuisse administratam.

Alsted. 72. Vita dei spiritualis est intellectus.

Wendelin 145. Scientia dei est ipsa dei essentia intelligens. Est omniscius. 150. Omniscientiam evincit omnium ab ipso uno independente dependentia.

Van Til 32. Vita dei est ipsa essentiae divinae actuositas; haec actuositas est vita ejus intellectualis, intelligens et agens, intellectu et voluntate praedita.

Wyttenb. I. 47. Oportet deus, qui mundum hunc creavit, cognoverit gradum perfectionis tam hujus quam caeterorum (possibilium); deus igitur pollet facultate cognoscitiva.

Stapfer I. 77. Facultas rem distincte sibi repraesentandi vocatur intellectus, deo competit intellectus.

Schleierm.: «Die Allwissenheit ist die Geistigkeit oder innere Lebendigkeit der Allmacht; sie zeigt einen Gegensatz gegen blinde, bewusstlose Nothwendigkeit.»

2) Wie die Allmacht als alles hervorbringende Urkraft ein bloss abbildlicher Ausdruck ist und lehren will, dass analog dem was wir in der Welt Macht und Kraft nennen, Gott allmächtig sei, Kraft aller Kräfte, Macht aller Mächte: so will die Allwissenheit nur ein abbildlicher, menschlicher Ausdruck sein, der keineswegs die geschaffene Intelligenz als bloss kleinere der ungeschaffenen gleich denkt, sondern Gott als Wissen alles Wissens, als das alle geschaffene Intelligenz bedingende, hervorrufende darstellt, so dass was uns die Intelligenz leistet, Gott in unendlicher Vollkommenheit sich selbst leistet, gehe es noch so wenig an, ein an Kategorien, Gegensätze, gebundenes Bewusstsein auch in Gott vorauszusetzen.

Zw. IV. 97. Necessarium est, eum intellectum qui princeps et origo est universae tum lucis tum scientiae, quique ipse sapientia et lux est, omnia nosse, 98. disponere, curare et administrare. 138. Nam nisi intelligeret, quomodo vel intellectus creare vel opera in certas figuras producere posset. Quum universa intelligat, jam ideas rerum universarum in se habet.

Hyperius 146. In scriptura crebro tribuitur deo scientia, sive cognitio Ps. 94. Numquid qui plantat aurem, non audiet? aut qui finxit oculum non videbit? Ipse est qui docet hominem scientiam. Est vero ipse sua scientia, utpote qui aliunde nihil discere potest. Qui omnium rerum causa est, etiam suae scientiae causa est, inquit Aug. nec prior est quam scientia sua.

Keckerm. 100. Intellectus dei est simplicissimus actus; hominis intellectus habet distinctos actus.

Van Til 38. Spinoza schreibe den intellectus nur der natura naturata, nicht der naturans zu; aber beide seien Eine Substanz, die naturans nur die Substanz, bevor man sie in ihren Modificationen betrachte.

Wendelin 148. In homine differunt intellectus tamquam facultas, scientia tamquam habitus, cognitio tamquam actio, in deo omnia unum sunt, actu omnia semper intellegit non per facultatem aut habitum, sed per essentiam suam.

II. Art und Umfang dieses Wissens kann nur so gedacht werden, dass es ein simultanes, intuitives sei und Alles umfasse, was ist, d. h. Gott weiss sich selbst mit *scientia necessaria*, und weiss alle frei von ihm hervorgebrachten Dinge mit *scientia libera*. Als leere Speculation wird abgewiesen die Vorstellung, dass er nicht nur alles Seiende, sondern auch noch darüber hinaus anderes, bloss Mögliche wisse mit sogenannter *scientia media*. Ein Wissen *de rebus omnibus et quibusdam aliis* ist eine wissenschaftlich unhaltbare Vorstellung, ist auch nur erfunden worden als Abbruch der schlechthinigen Abhängigkeit und schon darum dem reformirten System zuwider.

1) Gott weiss Alles, unbedingt durch Zeit und Raum, d. h. alles auseinander und nach einander Seiende weiss er zugleich, dem Intuitiven, nicht Discursiven analog; Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nur für uns die zeitliche Eintheilung des Alles, daher wir nur um unsern Begriff von Alles zu er-

schöpfen das göttliche Wissen in *reminiscentia*, *scientia visionis* und *praescientia* eintheilen mögen.

Zw. IV. 5. Deo, qui universa unico et simplici intuitu inspicit, non est opus ulla ratiocinatione aut factorum exspectatione.

Calv. III. xxi. 5. Praescientiam cum tribuimus deo, significamus, omnia semper fuisse ac perpetuo manere sub ejus oculis, ut ejus notitiae nihil futurum, aut praeteritum, sed omnia sint praesentia; et quidem sic praesentia, ut non ex ideis tantum imaginetur (qualiter nobis observantur ea, quorum memoriam mens nostra retinet) sed tamquam ante se posita vere intueatur ac cernat. Atque haec praescientia ad universum mundi ambitum et ad omnes creaturas extenditur.

Hyperius. 151. Scit omnia, praeterita, praesentia, futura, et quidem simul h. e. neque per ratiocinationem, neque per temporum intervalla, et semper et plene. 147. Neque scit ratiocinando, uti nos solemus ratiocinando cognitionem vel scientiam consequi, sed simul et semper scit omnia, nulla conceptione animi huc vel illuc alternante, ut loquitur Augustinus.

Pet. Mart. 40. Deo omnia simul sunt praesentia.

Keckerm. 100. Intellectus dei, omni exclusa temporis distinctione, ea quae nos vocamus praeterita, praesentia et futura simul et semel uno actu intelligit.

Alsted. 75. Deus intelligit omnia per simplicem intuitum. Modus, quo intelligit, non est successivus sed simplicissimus per intuitum, non per prius et posterius, sed omnia uno actu et ictu penetrando. Novit omnia ab aeterno immutabiliter.

Wendel. 145. Omnia simul comprehendit uno actu. 148. Intelligit omnia actu aeterno, uno, indivisibili, immutabili. Omnes enim alii cognoscendi modi quamdam includunt imperfectionem.

Schleierm.: «Auszuschliessen ist die Eintheilung der Allwissenheit in Anschauung, Erinnerung, Vorauswissen, wodurch eine zeitliche Differenz in das göttliche Wesen aufgenommen würde.»

2) Der Umfang des göttlichen Wissens ist unbegränzt, d. h. er weiss Alles, nämlich sich selbst und alles von ihm hervorgebrachte. Es reicht so weit als die Allmacht; die Ursache von Allem ist also nicht nur Macht, sondern auch Intelligenz.

Hyper. 147. A scientia dei nihil excludi potest, ac ne ea quidem quae non sunt, i. e. praeterita et futura.

Keckerm. 100. Intellectus dei ipsum directe et per se intelligit, reliqua indirecte, quatenus sunt dei quaedam simulacra; non pendet ab objectis externis, est independens.

Wendel. 151. Scit necessaria et contingentia, quorum illa per causas in natura a deo definitas naturales et ordinarias non possunt non esse vel fieri, ut motus siderum; ista vero ita sunt vel fiunt, ut respectu causarum secundarum possint non esse vel fieri, vel aliter esse aut fieri. Utraque a deo cognoscitur, quia ab ipso sunt.

Alting. 39. Sapientia (er meint scientia), qua deus se ipsum et omnia extra se perfectissime novit et disponit.

Van Til 38. Intellectus dei est sui ipsius et rerum a se productarum omnium intelligentia cum conscientia. 41. Omniscientia, qua nihil est quod ipsum latet.

3) Dass Gott sich selbst weiss, ist ein ihm natürlich nothwendiges Wissen, ohne das er schlechthin und an sich nicht gedacht werden kann, *scientia naturalis vel necessaria;* dass er die von ihm frei hervorgebrachten Dinge weiss, ist wie das Hervorbringen derselben gleichsam erst aus seinem freien Entschluss her, somit *scientia libera*, weil er selbst die Gegenstände dieses Wissens frei hervorbringt, somit auf freie Weise von ihnen weiss. Er ist der intelligente Grund seiner selbst, *causa sui* und aller Dinge, *causa rerum.* Dieser Gegensatz ist indess kein genauer noch wesentlicher.

Keckerm. 100. Intellectus dei omnia necessario intelligit, nihil contingenter.

Alsted. 90. Scientia dei naturalis est, qua deus se ipsum (et omnia possibilia) novit, dicitur prioris actus ratione haec scientia necessaria; libera est, qua novit omnia alia entia. 91. Scientia dei necessaria praecedit omnem liberum divinae voluntatis actum; libera sequitur actum voluntatis. Omnis dei scientia necessaria est, nam posito objecto qualicunque, necessario illud cognoscit intellectus divinus.

Van Til 41. Scientia dei distinguitur in necessariam, qua se ipsum non potest non cognoscere, et liberam, qua cognoscit omnia sua opera ab ipso producta vel producenda; libera, quia dependet ab ejus voluntate.

Schleierm.: «Der Unterschied zwischen freiem und nothwendigem Willen (auch Wissen) muss wegfallen. Dass er sich selbst nothwendig will, ist eine unbequeme Vorstellung. Beides wäre eine Unvollkommenheit, dass das Nothwendige unfrei, und das Freie willkürlich wäre.»

4) Da es nichts Zufälliges, noch genau genommen, nie wirklich werdendes mögliches giebt, so ist's kein religiöses Interesse, Gott als intelligenten Grund bloss möglicher Dinge aufzufassen,

d. h. als überschüssige Causalität. Die sogenannte *scientia media* ist daher ein verwirrender Begriff; könnte wenigstens nur in so fern zugelassen werden, als man darunter ein Wissen versteht um das was aus andern Bedingungen und Prämissen hervorgehen würde; diess wäre aber in der *scientia naturalis* und *libera* enthalten. Die *media* vollends im Dienste pelagianisirender Independenz der Kreatur ausgesonnen ist zu verwerfen.

Chamier. 90. De contingentibus Jesuitae mediam quoque scientiam deo addiderunt; nobis decretum est, has nugas non sectari. In scrupulo de contingentibus peccant, quod deum metiantur humano modulo. Eum et contingentia scire, jam probavimus, sed contingens non est absolute contingens, sed πρός τι. Omnia quae sunt necessaria sunt, sed vicissim contingentia esse possunt. Quaedam fiunt ex vi proximae causae, alia ex multiplicatis causis remotioribus. Deo vero nihil est contingens, novit enim omnem causarum seriem et ipse est causa summa. (94. Es gebe ebenso in Gott keine voluntas conditionata.)

Wendelin 155. Scientia media a Jesuitis excogitata, qua deus dicitur providere, ad hanc vel illam conditionem hoc vel illud secuturum, etiamsi illud ipse non decreverit. Excogitata, ut liberum arbitrium conciliarent cum infallibilitate praescientiae. Nullum est decretum dei conditionatum, ergo scientiae hujus nullum objectum. 153. Novit et ea, quae non sunt, nec futura sunt, fieri tamen per omnipotentiam possunt; novit enim potentiae suae infinitatem. Horum scientia dicitur scientiae simplicis intelligentiae. Quae vero novit quae futura sunt, vocatur scientia visionis.

Heidegg. M. 56. Scientia media, qua deus absque decreto (nämlich ohne es wirklich werden zu lassen) noverit, quo creatura in tali vel tali conditione inclinatura sit, in mente non simplice cubat. Si enim «possibile» illud intelligatur, quod gloriam dei enarrare potest, (was zum Weltzweck dienlich ist), nil sic possibile est, quin actu futurum sit, quia deus gloriam suam amat nec quicquam ad illustrandam ejus faciens negligit. Imprimis «scientia media» seu Lud. Molinae seu Lessii tristis foetus ad liberi arbitrii et independentiae hominis stabilimentum tota composita est, quae necessarium objectum non habet; nam illi actus creaturae liberae necessarios esse pernegant. Proin circa illos opinari, augurari aliquid, deo indignum est, at certi quid de illis cognoscere non licet. Proin etiam ex Pontificiorum castris saniores, Dominicani imprimis et Jansenius, monstrum istud jugulant.

Ryssen. I. 94. An praeter scientiam naturalem et liberam detur in deo scientia aliqua media? Nego contra Jesuitas, Socinianos et Remonstrantes, qui dicunt, mediam scientiam esse praescientiam circa

futura conditionata, quorum veritas non dependeat a decreto dei, sed a libertate creaturae. Sed scientia naturalis et libera omnia scibilia complectuntur. Futura possibilia sunt vel ex conditione possibili numquam tamen eventura, vel ex conditione futura et decreta; priora pertinent ad scientiam naturalem, posteriora ad liberam, quoniam eveniunt ex decretis dei.

Doch Alsted. 90. Media scientia est, qua novit, si hoc sit, illud futurum.

Stapf. I. 91. Plura adhuc mundi systemata praeter hoc quod actu existit, sunt possibilia. 92. Unde sapientissimae illi causae fuerunt, cum hunc potius quam alium mundum creare decreverit. 93. Deus, qui omnia possibilia ab aeterno cognoscit, eum sibi in intellectu suo repraesentavit, ut fini suo convenientissimum, ideo eum magis voluit producere quam alium mundum. 94. Deus omnes mundos possibiles sibi repraesentans sive ideas illorum in intellectu suo tamquam fonte perspiciens, hunc prae ceteris producere decrevit.

Schleierm.: «Wie die Allmacht, so kann auch die Allwissenheit nicht ein Mögliches, welches nicht wirklich wäre, zum Gegenstand haben. Damit fällt die *scientia media* oder *de futuro conditionato* weg, weil das was nur auf dem Wirklichwerden des Unmöglichen ruht, selbst unmöglich ist. — Gott weiss Alles, was ist, und Alles ist, was Gott weiss.»

5) Diesem Dogma entspricht der physicologische Beweis fürs Dasein Gottes, welcher aus der Herrlichkeit der Welteinrichtung und ihres Ganges eine höchst intelligente Ursache erschliesst, also darauf beruht, dass die Welteinrichtung einen intelligenten Urheber voraussetze. Er ist oft verbunden mit dem kosmologischen.

Hyperius 76. A perpetuo mundi motu rerumque indesinenti ortu et interitu primum moventem cognoscimus. Ab ordine motuum, causarum et effectuum sapientissimum moderatorem.

Bucan. 1. Quae rationes probant esse deum? 1) quia motum esse in mundo sensu constat; nihil autem moveri potest nisi per ens aliquod, quod actu est; 2) quia necesse est esse aliquam causam primam, a qua reliquae omnes dependent cet.

Kritik. Wenn das stoffliche Dasein die Allmacht der Causalität voraussetzt, so wird alle Gestaltung, Einrichtung, Ablauf, geordneter Gang nur vom Geistigen her abgeleitet, die causale Substanz oder *essentia* als *intellectualis* erkannt, Allwissenheit, zureichende Causalität für alle in der Welt vorhandenen Zeug-

nisse geistiger Gestaltung und Einrichtung. Es ist damit die Geistigkeit, geistige Actuosität der Allmacht ausgesagt; d. h. die urcausale Substanz trägt in sich, hat und ist, was uns das Wissen leistet, ob übrigens noch so verschieden von menschlichem Bewusstsein und Erkennen. Ueberschüssige Vorstellungen von der göttlichen Intelligenz braucht man nicht, da das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht auf gar nicht Seiendes ausgedehnt werden kann. Damit fällt die *scientia media* aus dem reformirten System hinweg, denn sie stammt aus semipelagianischer Abschwächung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls und setzt für Kreaturen eine gewisse Independenz, als ob sie nur bedingt abhängig, so oder so handeln könnten und Gott in seinem Voraussehen dieser Möglichkeiten von dem abhängig wäre, was der Kreatur zu thun belieben würde. Der physikotheologische Beweis wird wie der kosmologische mehr nur in apologetischem Interesse benutzt. §. 35. II.

§. 39. Die Unbeschränktheit der göttlichen Macht und des göttlichen Wissens, ausgedrückt durch All-Macht und All-Wissenheit, wird formell näher bestimmt als Unbeschränktheit nach der Zeit, d. h. Ewigkeit und nach dem Raum, d. h. Allgegenwart. Beides zusammen ist der Begriff der Unendlichkeit, *infinitas*. Die materiellen Eigenschaften entstehen *via eminentiae* und sind *communicabiles*, die formellen *via negationis* und sind *incommunicabiles*. Diese heissen auch *primi*, jene *secundi ordinis*; die erstern auch etwa absolute, die letztern relative Eigenschaften.

Allmacht und Allwissenheit sind substanzielle Eigenschaften (materielle, inhaltliche) und durch Steigerung entstanden, *via eminentiae*, indem wir nur abbildlich Gott erkennend in der Analogie von uns selbst verbleiben, und was wir als Macht und Wissen haben, gesteigert in Gott denken. Die materiellen Eigenschaften entstehen alle *via eminentiae* und sind alle *communicabilia*, d. h. ein Analogon den Geschöpfen mitgetheilt. Dieses geschöpfliche Analogon wird gesteigert gedacht ins unabsehbare, daher All-Macht, All-Wissenheit. Soll nun dieses «All-» näher

bestimmt werden, so geschieht diess dadurch, dass alle am geschöpflichen Analogon haftende Schranke verneint wird, *via negationis*, wodurch der Gegensatz zum kreatürlich Beschränkten gewonnen wird. So entstehende Eigenschaften Gottes sind nur formale, geben keine Qualität, Inhalt an, sondern nur eine formale Kategorie. Ist die Beschränktheit der Geschöpfe ihre Endlichkeit, Begränztheit, so heisst die Verneinung derselben Unendlichkeit, *infinitas;* ist die kreatürliche Beschränktheit eine nach Zeit und Raum, so wird *via negationis* der Zeitbeschränkung gegenüber die Ewigkeit, der Raumbeschränkung gegenüber die Allgegenwart entstehen. Solche formalen Eigenschaften Gottes sind *eo ipso* immer *incommunicabilia*, weil keinerlei Analogon, sondern nur das Gegentheil von ihnen an den Kreaturen haftet. Ewigkeit und Allgegenwart sind also nähere Bestimmungen jenes „All-„ und gewinnen substanziellen Inhalt erst in ihrer Anwendung auf die materiellen Eigenschaften. Allmacht und Allwissenheit sind beide ewig und allgegenwärtig, alle Räume und Zeiten durchdringend, bedingend und hervorbringend. Die Termini sind freilich ungleich; ewig bedeutet mehr zeitlos, allgegenwärtig mehr allen Raum durchdringend. Gemeint ist beides, Gott sei zeit- und raumlos, über Zeit und Raum erhaben und doch auch Zeit und Raum durchdringend.

Darlegung.

I. Die materiellen Eigenschaften der Macht und des Wissens werden durch die formellen der Ewigkeit und Allgegenwart näher bestimmt; jene sind *communicabilia*, diese *incommunicabilia*, jene *via eminentiae*, diese *via negationis* gebildet; beides sind Formen der *via causalitatis*, die keineswegs eine dritte, coordinirte Art ist, sondern nur die Anwendung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls.

1) Durch Negation der den Kreaturen anhaftenden Schranken, durch Entschränkung wird Gott erkannt und zwar als spezifisch unterschieden von den Kreaturen, während durch Steigerung nur ein gradueller Unterschied erreichbar wäre. Jenes erzeugt daher *attributa incommunicabilia*, dieses *communicabilia*.

Hyper. 87. Formam describendi deum per negationem scriptura ipsa approbat, Tim. I. Cum enim deus secundum naturam suam percipi nobis nullo modo queat, apprehendit tamen eum aliquo modo

noster intellectus, si adimantur et negentur de eo illa omnia, quae creaturis tribui solent; increatus, incorporeus, invisibilis, immensus.

Bucan. 6. Duo sunt attributorum dei genera, quorum prius omnino est ἀκοινώνητον, ita ut nullum ejus vestigium in rebus creatis appareat; aliud quodammodo communicabile. Illud recte absolute dicis, ut simplicitas, immutabilitas, aeternitas, immensitas; posterius vero relativum appellamus, quatenus respectum habet ad creaturas, ut potentia, sapientia, voluntas, bonitas, misericordia, justitia.

Wollen. proprietates dei sunt creaturis prorsus incommunicabilia aut communicabilia in effectis analogis. Prioris ordinis sunt simplicitas, infinitas (also Negation von Theilbarkeit und Begränztheit); secundi ordinis vita, intellectus, voluntas, potentia, (also die materiellen Eigenschaften, durch Steigerung kreatürlicher Potenzen).

A. Dieet. 18. Proprietates essentiales sunt communicabiles vel incommunicabiles, illae affirmativae, relatae, limitatae; hae negativae, absolutae, limitantes.

Heidegg. M. 47. Attributa incommunicabilia, quae imperfectionem negant; communicabilia, quae perfectionem similitudine quadam creaturis communem affirmant.

Schleierm.: «Die schlechthinige Ursächlichkeit kann nur so beschrieben werden, dass sie auf der einen Seite von der innerhalb des Naturzusammenhangs vorhandenen unterschieden, auf der andern Seite ihr dem Umfang nach gleich gesetzt wird. (Jenes giebt Ewigkeit, dieses Allmacht.)»

2) Als oberste Eintheilung für die ganze Lehre der Eigenschaften Gottes passt sie darum nicht, weil *communicabilia* zu sein nur eine Folge davon ist, dass diese *attributa* aus Steigerung, *via eminentiae*, kreatürlicher Eigenschaften gebildet wurden; *incommunicabilia* aber andre *attributa* nur darum sind, weil sie durch Verneinung kreatürlicher Beschränktheit *via negationis*, entstehen; und weil andre Theilungsprincipien viel bedeutender sind. Immer aber ist es eine Untertheilung, die auf jeder Stufe der Gotteslehre die materiellen und formellen Eigenschaften zu unterscheiden Gelegenheit giebt. Andre ähnliche Formen werden besser auf diese zurückgeführt, neben welchen es keine coordinirte *via causalitatis* giebt, die vielmehr beiden zum Grund liegt.

Keckerm. 70. Naturale adminiculum deum cognoscendi egregie explicuit Dionysius lib. de myst. theol. II. 7. inquiens: noster intel-

lectus triplici via a rebus creatis ad dei notitiam provehitur, via eminentiae, negationis et causationis. Eminentiae, qua quicquid in creaturis eminet, deo quadam similitudine tribuimus, ut deum esse sapientem, justum; negationis, qua omnia a deo removemus, quae imperfectionem et defectum creaturarum notant, ut deum esse impatibilem, immortalem; causationis, qua deum tamquam causam cognoscimus ex creaturis, tamquam effectis, (als Beispiel bringt er potentia et sapientia statt creator et providentia.)

Alsted. 62. Proprietates dei essentiales sunt primi vel secundi ordinis; primi, quae essentiam dei notant velut a priori i. e. absolute et in se consideratam, ut unitas et simplicitas, immutabilitas, infinitas 72. Secundi ordinis, quae de deo dicuntur a posteriori i. e. quatenus est causa, intellectus, voluntas, potentia. 63. Quaedam dei proprietates dicuntur esse incommunicabiles, quaedam communicabiles. Quae enim deo tribuuntur cum adjectione gradus alicujus, ea communicantur creaturis quibusdam quoad actum, ut in quibus deus dicitur esse summe talis. Quae vero sine ulla verbi aut gradus comparatione deo tribuuntur, illa nullis creaturis communicantur, velut aeternitas. (Beide Theilungen treffen zusammen.)

Marbs. 12. Triplici via pervenimus ratiocinando in dei notitiam, *causalitatis*, qua per varias causas secundas promoti in ipso tamquam in causa prima subsistere debemus; *eminentiae*, qua quicquid est perfectionis in creaturis, ipsi longe eminentius convenire statuimus; *negationis*, qua ab ipso amovemus quicquid imperfectionis in creaturis est. 15. Nobis perplacet attributorum distinctio in communicabilia et incommunicabilia.

Schleierm.: «Der Weg der Ursächlichkeit (via causalitatis) ist die Grundform, auf den beide andern anzuwenden sind, nämlich die Produktivität unendlich gesetzt (= via emin.), das Endliche aber verneint wird (= via negat.)»

3) Der Ausdruck *communicabilia et incommunicabilia* ist indess nicht ganz zweckmässig, besonders der erstere bedarf der Erläuterung und würde leicht entbehrt werden können; die Sache bliebe dennoch, dass man *via eminentiae* materielle, *via negationis* formelle Eigenschaften erhält, letztere nur die *eminentia* der erstern aus bloss graduell höchster in specifisch und schlechthin höchste erhebt.

Marbs. 15. Communicabilia sunt, quorum subobscura quaedam vestigia et per analogiam tantum aliquam nominis et effectuum in creaturis reperiuntur. Nec ultra debet trahi haec communicabilitas,

cum alias nihil sit commune et univocum deo et creaturis, et omnes proprietates, quicquid contra urgent quidam Lutherani, sint incommunicabiles subjectis specie et natura diversis, adeo ut v. g. bonitas - -; praedicantur de deo essentialiter et modo plane singulari et etiam in abstracto; de creaturis tantum in concreto, accidentaliter et participatione Math. XIX. 17. Incommunicabilia sunt ea, quorum contrarium vel saltem carentia omni inest creaturae.

Heidan. 67. Maxime celebris divisio in communicabilia et incommunicabilia, qua tamen ob abusum tutius abstinendum judico.

II. Die durch Steigerung gebildeten materiellen Eigenschaften der Macht und Intelligenz Gottes bis zum höchst denkbaren Grade, welcher All-Macht und All-Wissenheit genannt wird, werden als schlechthin absolute Vollkommenheiten erst bestimmt durch Verneinung aller in der analogen Macht und Intelligenz der Kreaturen liegenden Beschränktheit und Endlichkeit. So bildet sich das Prädicat der Unendlichkeit *infinitas*, welche der Zeitbeschränkung gegenüber Ewigkeit, der Raumbeschränkung gegenüber Allgegenwart oder Unermesslichkeit, *omnipraesentia*, *immensitas* heisst.

1) Verneinung aller Schranken des kreatürlichen Daseins giebt den Begriff der Unendlichkeit, Absolutheit, die durch Steigerung nur annähernd erreicht wird.

Zw. IV. 138. Intellectum illum summum esse oportet perinde ac potentiam; summus intellectus non est, nisi omnia intelligit, summa potentia non est, nisi omnia possit, quantum ad legitimum posse pertinet.

Calv. I. v. 6. Jam potentia nos ad cogitandam ejus aeternitatem deducit, quia aeternum esse et a se principium habere necesse est, unde omnia trahunt originem. xiii. 1. Ejus immensitas nos terrere debet, ne eum sensu nostro metiri tentemus. Eodem pertinet, quod saepe domicilium sibi in coelis assignat, etsi terram quoque ipsam implet, - supra mundum nos attollit.

Keckerm. 101. Infinitudo est, per quam deus a nemine potest mensurari aut determinari. Potestas ejus est infinita.

Wendelin 132. Immensitas est, qua omnes essentiae terminos excludit. 57. Deus est spiritus infinitus, infinitae potentiae, sapientiae, bonitatis, omnium extra se rerum auctor et conservator.

Wolleb. 18. Scientia dei infinita est. 19. Potentia dei infinita.

Schleierm.: «Unendlichkeit ist zu negativ, um dogmatischen Gehalt zu haben, oder ein eigentlicher Eigenschaftsbegriff zu sein.»

2) Auf Zeit und Raum bezogen ist die Unendlichkeit Gottes Ewigkeit, *sempiternitas* oder *aeternitas* und Allgegenwart *omnipraesentia* oder auch *immensitas*.

Alsted. 67. Infinitas dei est, qua omnis limitationis et termini est expers ratione loci et temporis; illud est immensitas, haec aeternitas.

Heidan. 70. Proprietates dei sunt immensae et infinitae et aeternae. 92. Praeclare Augustinus: deus est sine loco ubique totus, sine tempore sempiternus.

Schleierm.: «Da Ewigkeit nur die zeitliche Beschränkung verneint und es auch eine räumliche giebt für den Naturzusammenhang, so muss auch diese bei Gott negirt werden. Dies geschieht durch die Allgegenwart.»

3) Gott ist ewig, d. h. alle Zeit gleichmässig erfüllend, oder genauer, zeitlos, über die Zeit erhaben, sie selbst bedingend; jenes *sempiternus*, dieses *aeternus*, obgleich beide nicht immer genau unterschieden werden.

Hyper. 146. Nec unquam deus sine scientia sua, igitur sempiternae sapientiae suae causa est sempiterna; nec tempore prior est quam sua sapientia.

Keckerm. 98. Est, qui tempus fecit, supra tempus.

Alsted. 71. Aeternitas facit, ut quae de deo praedicantur absolute, illi ab aeterno conveniant, tota simul. 70. Aeternitas est, qua expers est temporis secundum terminum et successionem. Aeternum dicitur catachrestice idem quod diuturnum, sic circumcisio aeterna dicitur, vel proprie aut absolute, quod neque principium, neque successionem, neque fines habet. Solus deus est absolute aeternus quippe omnis temporis et aevi expers.

Wendel. 141. Aeternitas est, qua omnes durationis terminos excludit, principio et fine existentiae carens. 143. Coepit tempus sive internum sive externum non in tempore, sed cum rebus, quae in principio sunt creatae (d. h. die Zeit ist nur für die natura naturata, die naturans ist zeitlos).

Van Til. 26. Aeternitas est actualis interminabilis et simultanea essentiae possessio.

Stapfer. I. 75. Boëtius aeternitatem definit, quod sit interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (d. h. Gott hat sich nicht nur nach und nach und durch Zusammenfassung einer Reihe von Lebensmomenten selbst erfasst.)

Schleierm.: «Die Ewigkeit Gottes darf nicht vorgestellt werden

als ruhende Eigenschaft, wodurch ein unanwendbarer Gegensatz von Musse und Thätigkeit entstände; noch als die unendliche Zeit, denn dies ist kein haltbarer Begriff, sondern als die völlige Zeitlosigkeit. Sie ist die mit allem Zeitlichen die Zeit selbst bedingende, allmächtige Ewigkeit.»

4) Gott ist allgegenwärtig, *ubiquus*, *omnipraesens*, d. h. nicht nur als Kraft, sondern mit seiner Wesenheit allen Raum überall ganz erfüllend, oder genauer raumlos, über den Raum erhaben, ihn selbst bedingend, *immensus*, *spiritus*.

Hyper. 141. Deus ubique est non ita, quomodo res quaepiam in loco est, non enim loco circumscribi potest; quum incorporeus sit, ipse potius circumscribit et continet omnia. Est ubique non secundum locum, sed secundum divinam praesentiam, essentiam et potentiam. Per essentiam est ubique quia omnes res creatae suum Esse a deo accipiunt; per potentiam ubique est, h. e. res creatae actiones, quas per naturam edere sunt idoneae, perficiant, id necesse est accipiant a deo, ipsius potentia in ipsis agente; per praesentiam ubique est h. e. per providentiam suam conservat et gubernat omnia. 145. Inestne deus essentialiter rebus sordidis et immundis? Inest per suam potentiam et operationem, aut si ita placet etiam essentialiter, minime tamen ob id inquinari - -; inest etiam daemonibus ratione naturae quam a deo acceperunt.

Keckerm. 101. Finitum aliquid dupliciter tollitur, internis et externis finibus concluditur. Angeli finiti sunt priori modo, non posteriori; deus nullo modo. Est interno respectu infinitus, quod *immensitatem* vocant; externo respectu infinitus, *ubiquitatem* vocant.

Alsted. 68. Omnipraesentia dei est, qua ille omnia loca omnesque creaturas instar puncti continet. Non est in loco sed continet omnia loca. Est in loco et repletive h. e. ita ut sit in omni re. Est totus in rebus omnibus, totus in singulis, totus in se. Similis res est in anima, quae est tota in corpore et tota in singulis partibus. Deus est ubique et nullibi, siquidem quatenus a nullo continetur nusquam est. Falluntur pueriliter, qui tribuunt deo immensitatem respectu virtutis et operationis, non vero respectu essentiae.

Alting. 83. Ex providentia aparet, deum sapientem esse ubique praesentem.

Van Til 29. Immensitas vel omnipraesentia est, qua coexistit omnibus et singulis corporibus hujus universi, licet loco a se invicem plurimum dissitis. Est existentia dei a loco independens et per locum interminabilis, loci non indigus, nulli loco inclusus, nulli exclusus.

Schleiermr.: «Dasselbe gilt von der Allgegenwart, welche etwa unter dem Namen Unermesslichkeit als ruhende Eigenschaft und als der unbegränzte Raum beschrieben wird. Sie ist vielmehr zu denken als die mit allem Räumlichen den Raum selbst bedingende in Gott allmächtige Gegenwart.»

Kritik. Die Lehre von der Unendlichkeit Gottes hebt in der reformirten Dogmatik mit einer, jede bloss transcendente Gottesidee überwindenden, Energie hervor, dass wie Zwingli sagt, Gott das *Esse omnium rerum*, Sein alles Daseins ist, darin gegenwärtig, keineswegs nur aus einem fernen Jenseits das Diesseits leitend, sondern im Diesseits als dessen Grund alle Zeit und Raum durchdringend und hervorbringend und haltend; ewig und allgegenwärtig. Diese für sich nur formalen Begriffe gewinnen Inhalt als nähere Bestimmungen der materialen Eigenschaften, der Macht und Intelligenz Gottes. Er als die Macht und Intelligenz ist nicht nur als Kraftäusserung, *virtute sua*, sondern mit seiner Wesenheit in der Welt, ohne darum sich in sie zu verlieren, ausser sich zu gerathen; dennoch in sich bleibend, was im Unterschied zu seinem Zeit und Raum durchdringenden Dasein die Transcendenz Gottes ausmacht, sein An- und Insichsein. Allmacht und Allwissenheit sind ewig und allgegenwärtig. Vereinigung von Transcendenz und Immanenz ist festgehalten. Auf unsrer Stufe, d. h. im Reflex der Naturwelt steigt die Gottesidee wirklich noch nicht höher als zum Begriff einer *natura naturans*, wie Zwingli sagt *natura est deus* und Calvin, obwohl der Missdeutung wegen vorsichtiger, zugesteht, dass diess fromm, religiös gesagt werden könne. Ist Gott das Sein alles Seins, Wesen aller Wesen, Kraft aller Kräfte, Bewegung aller Bewegungen: so wurzelt allerdings die deterministische Dogmatik der reformirten Kirche schon in dieser Elementarlehre von Gott, in der vollen, ernsten Energie der Gottesidee als schlechthiniger Causalität.

§. 40. Die Eigenschaften Gottes sind nicht Verschiedenheiten in Gott *(realiter)*, auch nicht bloss grundlos nur in unsrer Vorstellung unterschieden *(nominaliter)*, sondern sind die Art und Weise, wie Gottes wahrhaftes Sein sich

dem an Getheiltheit gebundenen menschlichen Bewusstsein annähernd zu erkennen giebt, (*modaliter* unterschieden). Seine Allmacht ist durch und durch allwissend, seine Allwissenheit durch und durch allmächtig. Dem Missverständniss in der Unterscheidung eines Complexes göttlicher Eigenschaften wird begegnet durch die Lehre von der Einfachheit, *simplicitas* der göttlichen Wesenheit.

Der blossen Naturwelt gegenüber ist Gott erkennbar als die Allmacht und Allwissenheit, welche beide ewig und allgegenwärtig sind. In diesen Eigenschaften sind alle weitern, noch vorsittlichen, enthalten, so dass darin die Oeconomie der natürlichen Gotteserkenntniss vollständig gegeben, und nur noch der zusammenfassende Rückblick übrig ist. Zwei materielle Eigenschaften erschöpfen dieses Stadium der Gottesidee, Allmacht und Allwissenheit, in denen die formellen Eigenschaften der Ewigkeit und Allgegenwart als nähere Bestimmung jenes „All-„ schon mit enthalten sind. Das Urwesen wird also vorgestellt in zwei Attributen, Macht und Intelligenz (bei Spinoza die Substanz ähnlich als Ausdehnung und Denken). Zweiheit, Vielheit, Unterschiedenes ist aber der Gottesidee eigentlich schon inadäquat; in Gott selbst, wie er sich urbildlich erkennt, ist nichts Getheiltes, Unterschiedenes. Dieses Postulat wird darum festgestellt in der Lehre von der einfachen Wesenheit, *simplicitas* Gottes, die nicht etwa eine der Macht und Intelligenz coordinirte dritte Eigenschaft ist, sondern ein Correctiv zu dem ganzen Verfahren, Gott in Eigenschaften auszudrücken; die *simplicitas* sagt, ohne irgend den Inhalt der Wesenheit Gottes anzugeben, rein formal nur aus, dass er in der Lehre von seinen Eigenschaften dennoch ungetheilt zu denken sei. Die verschiedenen Eigenschaften, *attributa*, *proprietates essentiales* (da *personales* sich auf die Trinität beziehen), geben also Unterscheidungen, die real in Gott nicht vorhanden gedacht sind; sie sind nichts Besonderes in oder an dem Wesen Gottes, sondern Auffassungsarten des Wesens Gottes selbst. Menschliches Bewusstsein, an Gegensätze gebunden, kann Gott nicht anders als in solcher Strahlenbrechung auffassen, wie die Sonne nicht anders

von der Athmosphäre kann aufgenommen werden. Ist also das Auseinandergehen der Gottesidee in den Strahlen oder Eigenschaften freilich nicht dem Ansichsein Gottes adäquat: so ist sie noch weniger eine blosse Täuschung oder Einbildung unsers Geistes; weder realistisch noch bloss nominalistisch, sondern die in der Natur unsers Verhältnisses zu Gott begründete, ihr gemässe Art und Weise, wie Gott abbildlich von uns aufgefasst werden kann, d. h. modalistische Unterscheidung, da die Realität Gottes uns durch diese Eigenschaften real zukommt und unsre Gotteserkenntniss reell ein Abbild, nicht eine Carrikatur der urbildlichen Gotteserkenntniss ist. Wie nun in verschieden gefärbten Strahlen Eine und dieselbe Lichtmaterie enthalten ist, nur in verschiedener Brechung je nach dem Objekt, auf welches hin das Licht fällt oder durch welches es strömt, somit alle Strahlen zusammen das volle Abbild, Ausdruck des Lichtes sind: so müssen die Eigenschaften Gottes wieder auf einander zurückgeführt, die Allmacht als Allwissenheit gedacht werden und umgekehrt. Gott ist ewig und allgegenwärtig die allwissende Allmacht und die allmächtige Allwissenheit. Diess ist die wahre abbildliche Gotteserkenntniss, so weit sie aus der Naturwelt gewonnen werden kann.

Darlegung.

I. Gottes Wesen können wir nur abbildlich erkennen (§. 34), anschaulicher nur in einem Complex von Eigenschaften, *attributa divina*. Diese sind die Art und Weise, wie wir von der urbildlichen Gotteserkenntniss eine abbildliche erlangen. Bei diesen Unterscheidungen aber wird das Bewusstsein, dass Gottes reines Sein an sich in jenen Eigenschaften nur unvollkommen, menschlich erkannt sei, festgehalten in der Lehre von seiner schlechthinigen Ungetheiltheit, Einfachheit, *simplicitas*; was nicht eine besondere Eigenschaft, sondern eine Cautel sein will für das Unterscheiden göttlicher Eigenschaften.

1) Da es nur abbildliche Gotteserkenntniss giebt, so ist die Lehre von den göttlichen Attributen eben nur eine annähernde, der Beschränktheit unsers Erkennens gemässe.

Zw. IV. 114. Illae, utcunque pro nostro captu distinguantur, una tamen, simplex et indivisa res sunt. Tamen alii doti tribuitur quid, quod omnium est.

Calv. I. v. 9. Non ut audaci curiositate penetrare tentemus ad excutiendam ejus essentiam, - - sed ut illum in suis operibus contemplemur, quibus se propinquum nobis et familiarem reddit ac quomodo communicat.

Keckerm. 98. Difficile est, hic methodum accuratam reponere, cum in deo sint omnia unum, omnia simplicia, nil prius aut generalius, nil posterius aut specialius, ita ut quicquid de deo praedicamus, id nec nomine, nec re ipsa satis congruit. Deus dicit: sum qui sum, i. e. sum nihil aliud quam simplicissima et mera essentia. Interim tamen, quia a nobis vult intelligi, delectatur modo nostro concipiendi, et id ei placet, si intellectum nostrum quam possumus maxime ad ejus notitiam componamus, idque nobis condonat, si aliquid in ee prius, latius, aliquid posterius, strictius concipiamus, si etiam ejus actionibus distinctionem temporis tribuamus, modo simul agnoscamus, in deo talia re vera non esse.

Chamier 87. Divinae essentiae certa sunt attributa, quae quasi guttatim nostro captui instillant immensum mare.

Wendel. 116. Nobis - - uno conceptu formali immensam et simplicissimam perfectionem repraesentante impossibile - -.

Mares. 14. Attributa - - quibus se nobis infirmis cognoscendum praebet et distinguit a creaturis.

Stapf. I. 74. Quicquid ex essentia dei sequitur et ab ea separari non potest, vocatur attributum divinum.

2) Darum wird gelehrt, dass die Attribute nichts von der Wesenheit Gottes, oder unter sich verschiedenes sind, Gott vielmehr ein schlechthin einfaches Wesen, das uns nur in dieser Strahlenbrechung erkennbar werde.

Zw. I. 141. «Gott ist mit allen seinen Eigenschaften und Kräften das einfachste Wesen; freilich giebt es eine natürliche Ordnung unter ihnen, so dass der menschliche Verstand ihrer Natur nach eine nach der andern denken muss, da er nicht wie Gott alles zugleich auf Einen Blick überschauen kann. Wenn die Eigenschaften gleich für unsre Fassungskraft unterschieden werden, so sind sie doch Eine Sache.»

Pet. Mart. 232. Etsi omnia in deo sunt unum et idem, tamen ad captum et intelligentiam nostram ejus attributa aliqua ratione sunt distinguenda.

Bucan. 5. Non differunt essentia, omnia enim attributa essentia sunt unum quiddam reipsa, sed cognitione, nostri ratione et effectis respectu creaturarum.

Keckerm. 99. Video, annumerari proprietatibus solere etiam ea, quae ante omnes proprietates dicenda sunt, ut est simplicitas, quae non est concipienda ut proprietas, cum primo modo de essentia dicatur; est agnitio, in deo distinctiones tales non esse.

Alsted. 60. Attributa divina declarant essentiam dei. Non sunt quaedam qualitates in deo sed ipsa dei essentia, seu ipse deus.

Wolleb. 15. Proprietates in deo non sunt qualitates aut accidentia, aut res ab essentia aut a se invicem diversae, nec ab essentia nec a se invicem separabiles.

Heidegg. M. 47. Scriptura cogitationibus nostris se accommodans varia ei attributa tribuit, quae deo non accessoria sed essentialia, imo ipsa ejus essentia, quia in eo nil nisi simplicissimum Esse est. Cabbalistae tamquam emanationes ab ipso distinguunt, Sociniani accidentia ab essentia realiter distinguunt, Scotistae essentiam inter et attributa distinctionem formalem et ex rei natura inducentes fingunt. 48. Per simplicitatem deus omnis compositionis, coalitionis, concretionis, confusionis, diversitatis expers, absolute simplex.

Van Til 21. Compositionem ex attributis natura diversis in deo non admittendam, haec ejus est simplicitas. 15. Haec distinctio attributorum dei non ita accipienda, ac si vita ejus ab essentia, aut haec ab ejus existentia sit separabilis, aut ullum eorum attributorum a deitate possit avelli, sed quia nostri considerandi modi hanc rem aliter attingere nequeunt.

Heidan. I. 91. Simplicitas dei est negatio omnis compositionis et divisionis. 95. Est omnium dei perfectionum individua unitas.

Ryssen. I. 83. Attributa plura et opposita sunt; sed in deo omnia unum et idem sunt, quae nos cogimur diversis conceptionibus imaginari. Haec est simplicitas dei.

Stapf. I. 74. Attributa a se ipsis non differunt, sed distinguuntur tantum pro nostro concipiendi modo.

Schleierm.: «Die Einfachheit hat als Eigenschaft Gottes keinen dogmatischen Werth; Verneinung der Zusammensetzung ist zu negativ, um eine Eigenschaft sein zu können.»

II. Der *modus* in der Unterscheidung der Attribute ist also weder in Gott selbst reell vorhanden, *realis*, noch nur eine abstrakt, keinem Sein entsprechende logische Vorstellung, *nominalis*, sondern dem Sein Gottes, wie es für unser Erkennen sich gestalten muss, gemäss, *modalis*, die wirkliche Wahrheit, so wie sie für uns erkennbar ist. Darum durchdringen einan-

der alle Attribute, jedes ist nur eine für uns erkennbare Art, wie das ganze göttliche Wesen wirkt.

1) Der *modus* dieser Unterscheidungen ist nicht *realis*, nicht bloss *nominalis*, sondern *modalis*.

Polanus 446. Non realiter, nec ex natura rei, sed ratione distinguuntur proprietates dei essentiales, aut modo potius, i. e. nostra conceptione, seu nostro intelligendi modo.

Alsted. 62. Inter attributa dei non est distinctio realis, sed tantum rationis s. notionis. Ratio nostra habet fundamentum distinctionis in effectis et objectis dei; hinc attributa dei distiguuntur non a priori sed a posteriori. Si attributa sunt ipsa divina essentia, non possunt realiter inter se distingui, 61. nec contraria esse.

Wendel. 113. Proprietates divinae naturae, seu essentiae, sunt attributa dei essentialia, quibus essentiae divinae veritas ac majestas nobis innotescit. 114. Non sunt realiter nec ab essentia divina, nec a se invicem distinctae; essentia dei enim absolute simplex est.

Mares. 14. Ab essentia divina et inter se non distinguuntur realiter, licet Sociniani hoc velint post aliquos Scotistas, sed ratione tantum, quia etsi haec distinctio non sit ex parte rei, habet tamen suum fundamentum in re, nempe in effectis et objectis dei.

Heidan. 67. Attributa, utcunque diversos in intellectu nostro conceptus gignant pro varia divinarum patefactionum ratione, nullam in deo diversitatem arguunt, et tum a dei essentia, tum inter se τῷ λόγῳ tantum, non τῷ εἶναι differunt. Diversitas attributorum oritur nobis ex comparatione ad ea, quae re differunt in creaturis. Complexus horum omnium attributorum vocatur vulgo natura dei. 70. Proprietates nostro tantum conceptu distinguuntur.

Schleierm. §. 50. «Die Eigenschaften setzen nicht etwas Besonderes in Gott, sondern nur in der Art, wie wir unser Abhängigkeitsgefühl auf ihn beziehen, oder wie die in sich mannigfaltige Welt auf ihn als ihre oberste Einheit bezogen ist.»

2) Darum durchdringen einander die verschiedenen Attribute, alle wirken überall zusammen, weil Gott überall ganz wirkt, die Allmacht ist durchweg Allwissenheit und umgekehrt; beide ewig und allgegenwärtig.

Zw. IV. 114. In dotibus nullum est dissidium, simplex est numen, nihil ergo potest ab illo fieri, ad quod universae dotes non ex aequo concurrant, tamen alii doti tribuitur quod omnium est.

1. 140. «Die Eigenschaften Gottes sind so beschaffen, dass die eine ist was die andere.»

Calv. I. v. 6. Potentia est aeterna.

Polanus 446. Proprietates dei essentiales sunt ipsamet dei essentia, et nec ab essentia dei nec inter se re ipsa differunt.

Alsted. 60. Proprietates dei aequaliter deo insunt, etsi non aeque a nobis sentiuntur, 62. sunt realiter inseparabiles.

Wendelin. 117. Locutiones: justitia est misericordia, intellectus est voluntas - - verae sunt, si sermo est de rebus ipsis conceptis; falsae, si sermo est de rebus, prout distincte et expresse concipiuntur a nobis. Nam mens nostra per inadaequatos conceptus partitur rem in se omnino indivisibilem, et nunc quamvis res in se omnino sit eadem, tamen in mentem nostram non cadit sub singulis conceptibus secundum totam adaequatam rationem suam.

Heidegg. M. 59. Voluntas ab intellectu non differt, quia intelligendo vult et volendo intelligit. Intelligere et velle ejus unus idemque perpetuus indivisus actus.

Schleierm.: «Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften ist nicht von dogmatischem, sondern von frommem Interesse ausgegangen, um den unmittelbaren Eindruck in seinen verschiedenen Gestaltungen wieder zu geben. Sache der Dogmatik ist es, das menschenähnelnde, sinnliche darin möglichst unschädlich zu machen. Die Eigenschaften setzen einander voraus, so dass man ewig allmächtig u. s. w. sagen sollte. — Das göttliche Wissen ist die schaffende und erhaltende Productivität selbst.»

III. Alle Eigenschaften Gottes sind überall nach anthropologischem Standpunkt gebildet, daher auch ihre Eintheilungsart nicht in Gott, nur in uns begründet ist. So die Eintheilung in formelle und materielle, oder *incommunicativa et communicativa*, entschränkende und steigernde, ist durch eine Verschiedenheit in der Art ihres Entstehens aus unserer Erkenntniss abgeleitet. §. 39. I. Die materiellen theilen sich am bessten theils nach dem Standpunkte der drei *oeconomiae foederis gratiae* in natürliche, sittliche und gleichsam gemüthliche, und in jeder Oeconomie weiter nach der Kategorie Anfang und Fortgang.

1) Entstehen die *attributa divina* aus menschlichem Standpunkt, so muss ihre Eintheilung auch von da ausgehen. Die oberste ist darum eine Theilung aus der verschiedenen Art, wie die *attributa* gebildet werden, *via negationis* ergeben sich formale oder *incommunicativa*, Gegensätze zur kreatürlichen Beschränktheit; *via eminentiae* ergeben sich materiale oder *com-*

municativa durch Steigerung eines in der Kreatur gegebenen Analogon.

Alsted. 62. Proprietates dei essentiales sunt primi vel secundi ordinis, primi quae essentiam dei notant velut a priori, i. e. absolute et in se consideratam (!), unitas, simplicitas, immutabilitas et infinitas. A priori proprie sic dicto non intelligi potest, nam a priori est cognitio ex causis, deo autem nihil est prius nec causa; sed h. l. terminus a priori aliter accipitur, quae sine ulla gradus adjectione vel comparatione deo tribuuntur, nullis creaturis communicabilia sunt in effectu; incommunicabiles ergo proprietates dicuntur a priori deo inesse. 72. Secundi ordinis vel a posteriori, quatenus ut agendi principium vel causa ejus vitam spiritualem vel integram notant, (also materiale), communicabilia.

Wendel. 119. Primi generis proprietates sunt, quae ita deo competunt, ut earum contrariae omni insint creaturae; appellantur incommunicabiles. 147. Secundi ordinis, quae ita deo competunt, ut earum expressae imagines in creaturis reperiantur, quatenus communicabilia dicuntur.

Mares. 12. Via causalitatis, eminentiae et negationis pervenimus ratiocinando in dei notitiam. 15. Distinguuntur in negativa, ut quod sit immensus, infinitus; positiva juxta quae bonus, sapiens cet; relativa, unde creator, gubernator, dominus. (Der letztern wegen lässt er die Theilung fallen und billigt die in communicabilia und incommunicabilia, ohne zu sehen, dass diess gleich positiva und negativa. Allerdings die relativa sind nicht hieher gehörig, denn da 16. relatio non τὸ inesse sed esse ad --, so nennen sie Funktionen, Aemter, nicht Eigenschaften).

2) Die formellen, *incommunicabilia* sind einfach zu theilen nach Zeit und Raum, *infinitas* als *aeternitas* und *omnipraesentia*; *unitas*, *simplicitas* sind in der *infinitas*, *immutabilitas* in der *aeternitas* enthalten, oder nur Andeutung, dass sämmtliche Unterscheidungen nicht das Wesen Gottes theilen. — Nur für die materiellen, *communicabilia*, ist weitere Theilung auf bestimmte Weise nöthig und aus Differenzen in der Kreatur herzuleiten, da diese Eigenschaften aus Steigerung kreatürlicher Potenzen entstanden sind. Aecht reformirt ist die Theilung nach den Religionsstufen, Oeconomien, d. h. es giebt Eigenschaften Gottes gegenüber der Natur, gegenüber der sittlichen und gegenüber der religiösen Offenbarungswelt. Dahin ist die Theilung in *potentia*, *intellectus* und *voluntas* zu vervollkommnen.

Zwingli begnügt sich aus dem summum bonum ohne genaue Theilung Wahrheit, Weisheit, Macht, Gerechtigkeit, Leben, Wirksamkeit, Güte abzuleiten; Wahrheit, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte sind sittliche Bestimmungen; Macht (und das noch nicht als Weisheit bestimmte Wissen, Wirksamkeit und Leben sind nicht ebenso sittliche Bestimmungen).

Calvin giebt auch keine nach bestimmter Theilung der göttlichen Eigenschaften gebaute Entwicklung; aber in der Unterscheidung des natürlichen und ethischen Lebens ist unser Theilungsprincip mit enthalten. I. v. 7. In secundo genere operum ejus, quae scilicet praeter naturae cursum eveniunt, in administranda hominum societate nihilo obscuriora se proferunt virtutum ejus argumenta, benignitas, severitas ---.

Hyperius geht aus vom Existere a se und leitet ab 135. immutabilis et aeternus, 137. omnipotens, 141. ubique esse, 146. die scientia, 152. voluntas, 159. misericordia et justitia; worin auch noch keine bestimmte Ordnung enthalten ist.

Alsted. 72 zerlegt die proprietates secundi ordinis d. h. die materiellen, communicabeln: notant 1) vitam dei spiritualem, quam indicant *a.* intellectus, *b.* voluntas, *c.* potentia; 2) vitam integram 90. quae duum sunt generum, ita ut notant ideam virtutis et beatitudinis, *a.* virtutis in intellectu scientia (vielmehr sapientia!), in voluntate veracitas et bonitas (also potentia in voluntas aufgegangen), *b.* beatitudinis: summa felicitas partim gloria partim gaudium.

Mares. 21 intellectus et voluntas, welche als efficax = potentia.

Wendel. 148. Agendi principium est triplex, dirigens, imperans et exsequens, intellectus, voluntas et potentia.

Heidan. 67. Attributa dei sunt aut proprietates essentiales i. e. qualitates ut veritas, bonitas cet, aut facultates ut voluntas et potentia, aut πάθη ut amor, ira, odium; inde nata est differentia inter modos, attributa et qualitates. Dann quoad personas trinitatis, wo Gott im Offenbarungsleben erscheint.

Stapfer. I. 73 f. Deus est ens absolute necessarium, reliqua omnia quae deo competunt inde fluunt. Est aeternus, simplex, independens. Illi competit intellectus, voluntas. Ergo sunt 1) attributa ab existentia divina pendentia, 2) ab intellectu, 3) a voluntate.

Schleierm.: Aus dem Abhängigkeitsgefühl, 1) sofern sich noch kein Gegensatz der Sünde und Gnade darin entwickelt = vorsittlich leitet er Allmacht, Allwissenheit beide ewig und allgegenwärtig ab, wie wir, also zuerst die Elementarattribute, dann erst die sittlichen, obgleich

er anderwärts meint: «Die Eintheilung in natürliche und sittliche sei darum abzuweisen, weil das Sittliche auch zur Natur Gottes gehöre,» ein Grund, der jede Theilung abweisen müsste.

Kritik. Die wissenschaftliche Zusammenstellung der göttlichen Eigenschaften ist von den reformirten Dogmatikern verschieden versucht worden. Einig sind alle darüber, dass, wie man auch die Eigenschaften zerlege, alle auf einander bezogen werden müssen, einander durchdringen; einig auch darüber, dass weil sie alle von menschlichem Standpunkt aus entstehen, darum auch ihre Eintheilung aus diesem abzuleiten sei. Der Versuch, die *via negationis* gebildeten als Deductionen *a priori* höher zu stellen bei ALSTED traut sich selbst nicht recht, denn was wir durch Gegensatz zur Kreatur gewinnen, ist so gut *a posteriori*, als was durch Steigerung kreatürlicher Potenzen gewonnen wird. Letztere *communicabilia* zu nennen, ist auch nicht sachgemäss, daher man, mit HEIDANUS wenigstens von der Terminologie ablenken möchte, weil sie auf die unrichtige Meinung führen könnte, zuerst, *a priori* schaue man die Qualitäten Gottes an, der nun von ihnen ein Analogon den Kreaturen mitgetheilt habe, während wir doch *a posteriori* von den Qualitäten der Kreatur aus durch Steigerung die göttlichen aufstellen, also in dieser Erkenntniss, ihm gesteigertes Unsriges mittheilen. Dennoch mag die Terminologie bestehen, weil uns ja diese Qualitäten von Gott gegeben sind, ehe wir sie rückschliessend in Gott gesteigert erkennen. Die *incommunicabilia*, formellen, *via negationis* gebildeten, scheinen einer göttlichen Wesenslehre näher zu liegen, seine Aseität, Independenz näher auszudrücken und mochten darum *primi ordinis* heissen; alle diese sind aber entweder Negation des getheilten, beschränkten Seins überhaupt, *infinitas, simplicitas*, oder des Raumes und der Zeit ins Besondere. Sehr scharf hat KECKERMANN die Bedeutung der *simplicitas dei* als Correctiv zu jeder Theilung von Eigenschaften erkannt, und die *simplicitas* darum schon in der Wesenslehre mitgetheilt. Hauptfrage ist die Theilung der materiellen, welche die Grundlage bilden und durch die formellen nur näher bestimmt oder ins Unendliche ausgedehnt werden. Was durch Steigerung kreatürlicher Potenzen entstanden ist, wird aus einer Theilung dieser Potenzen

selbst mit eingetheilt, daher die Versuche anthropologischer Theilungen, *intellectus, voluntas, potentia;* aber wichtiger noch ist die Theilung nach Standpunkten, von welchen aus diese oder jene Eigenschaften erkannt werden, zumal ja die ganze Dogmatik dem gemäss in Stufen oder Oeconomien zerlegt wird, die freilich als Oeconomien Eines *foedus gratiae*, als Stufen Einer Erlösungsreligion nur relativ unterschieden sind. Klar ist, dass in den Kundgebungen Gottes vernunftlose und vernünftige Kreaturen den Hauptgegensatz bilden, dem gemäss also gewisse Eigenschaften Gottes sittliche Tugenden aussagen, Güte, Wahrheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit, also ihre wahre Bildung erst im Reflex und Standpunkt des sittlichen Lebens finden; andre dagegen sind bloss natürlichen Potenzen analog, gleichsam vorsittlichen, wie Macht und Intelligenz, die man aus der Natur schon erschliesst, aber erst aus der sittlichen Welt als Wille und Weisheit bestimmen kann, wenn schon in Gott diese so wenig als eine andre Trennung statt findet. Daher ist mit der Vertheilung alles dogmatischen Stoffes in Oeconomien, auch eine Theilung der *attributa dei* schon gegeben. In der eigentlichen Offenbarungssphäre dann werden erst mit der Trinität die gleichsam gemüthsartigen Eigenschaften (πάθη) der Liebe, Gnade, Barmherzigkeit ihre volle Erkennbarkeit finden. So ergiebt sich die Theilung der Eigenschaften Gottes aus dem Bau der Dogmatik selbst als eine abgestufte. Elementarische Eigenschaften werden später als sittliche, endlich als, dass ich so sage, religiöse bestimmt. Auf jeder Stufe aber zerfallen die Eigenschaften gerade wie die ihnen entsprechenden Werke nach der zeitlichen Kategorie unsers Bewusstseins, Anfang und Fortgang; zur Schöpfung stellt sich mehr die Allmacht, zur Weltlenkung mehr die Allwissenheit, d. h. jene ist mehr aus dem Entstandensein, diese mehr aus dem Fortgang der Dinge erkennbar. Schon der Natur gegenüber ist also Gott allmächtig und allwissend, so dass beides in ihm Eins ist, und er ist es ewig und allgegenwärtig. Diess ist allerdings die elementarische Ausführung der Idee Gottes als *ens summum et independens, causa prima.* SCHLEIERMACHER trifft mit dieser Sonderung der Eigenschaften auf etwas anderm Wege dennoch genau zusammen,

indem er schon «aus dem frommen Naturgefühl» gerade auch Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit und Allgegenwart ableitet, und bemerkt, hieher würden auch die Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit noch gehören, ohne dass er sie aber recht zu verwenden bemüht ist.

2. Die Naturwelt als diesen Eigenschaften Gottes entsprechendes Werk Gottes.

§. 41. Diese natürlichen Eigenschaften Gottes geben sich kund in den Werken der Naturwelt, gemäss dem schlechthinigen Gefühl der Abhängigkeit, in welches wir die ganze Naturwelt aufnehmen sowol nach ihrer Entstehung als ihrem Fortbestand. Die Naturwelt ist von Gott geschaffen und erhalten. — *Opera dei naturalia, creatio et providentia generalis.*

Nur wenn der religiöse Keim in uns rege wird, erscheint uns vermöge des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls Gott in Eigenschaften kund gethan in der Naturwelt und diese als ein Produkt Gottes. Dann aber sehen wir die göttlichen Eigenschaften genau korrespondirend dem göttlichen Werke, müssen folglich beide Lehrstücke parallel behandeln und theilen. Die schlechthinige Abhängigkeit der Welt von Gott sagt, dass nichts vorhanden ist als einzig durch und von ihm, alles so vorhanden ist, wie es ihm zur Kundgebung seines Wesens dient, darum vollkommen. Im Interesse dieser Abhängigkeit kann nach menschlicher Weise, ohne dass es aber für Gott ein reeller Unterschied wäre, unterschieden werden zwischen den *decretis dei aeternis*, d. h. dem von Gott gedachten und beschlossenen Weltplan und der *exsecutio* oder Verwirklichung, die in Allem vollkommen den *decretis* entspricht. Die Lehre von den *decretis divinis* geht also voraus, braucht aber nicht nothwendig einen besondern Abschnitt zu bilden. — Die gänzliche Abhängigkeit der Welt von Gott wird mit Beziehung auf die im objektiven Bewusstsein gegebene Unterscheidung von Anfang und Fortgang ins Dogma von der Schöpfung und Erhaltung ausgedrückt, mit welchem die Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit correspondiren.

Darlegung.

I. Aus der Welt Eigenschaften Gottes erkennen und die Welt als Produkt des so und so geeigenschafteten Gottes erkennen, sind correlate Ideen, die nur entstehen, wenn bei der Naturbetrachtung das religiöse Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit rege ist und die Betrachtung bestimmt. Darum giebt es auch eine ganz unfromme Naturbetrachtung, die Gottes vergisst und in der Natur keinen Abglanz Gottes erkennt.

1) Soll die Betrachtung der Welt religiöse Erkenntniss hervorbringen, so muss das fromme Gefühl von ihr angeregt sein.

Zw. III. 156. Nec doctrina, nec auditus et mens nostra potest nos reddere fideles, aliâs enim omnes qui audiunt essent fideles, ergo deus est qui nobis fidem dat.

Calv. I. xvi. 1. Nonnisi fide intelligimus, concinnatum esse seculum verbo dei. v. 9. Invitamur ad dei notitiam, non quae inani speculatione contenta in cerebro tantum volitet, sed quae solida et fructuosa sit, si rite percipiatur a nobis radicemque agat in corde.

Alst. 140. Quemadmodum causae natura ex effectis cognoscitur, ita natura dei ex operibus, quae recte vocantur buccinae naturae ipsius. Consideremus igitur in timore dei ejus opera, quae afficiunt laetitia eos, qui deum amant.

Heideg. M. I. 121. -- tametsi quae ex creatione ad gloriam dei eliciuntur, a sola fide proficiscuntur, tamen etiam sine fide ratio creationem ex nihilo assequitur.

Schleierm. «Das fromme Naturgefühl entsteht, wenn unser Weltbewusstsein mit dem Gottesbewusstsein sich einigt.»

2) Gottes vergessende Naturbetrachtung ist schmählicher Undank, tritt aber ein, sobald das Abhängigkeitsgefühl nicht rege ist.

Calv. I. iv. 2. Quisquis exstincto coelestis judicii metu secure sibi indulget, deum esse negat; spoliant eum sua providentia. 4. Accedit quod dei rationem numquam habent nisi inviti, nec voluntario imbuuntur timore. v. 4. Hic detegitur foeda ingratitudo hominum, qui quum in se continent officinam innumeris dei operibus nobilem, haec divinitatis signa esse coguntur scire velint nolint, intus tamen supprimunt. 5. Naturae elogiis dei nomen supprimunt. 6. Jam potentia quam praeclaris speciminibus nos in considerationem sui rapit, nisi forte latere nos potest, cujus sit virtutis, infinitam hanc coeli et terrae molem suo verbo sustentare.

Schleierm. «Da das ursprüngliche Abhängigkeitsgefühl nicht zu-

fällig ist, sondern ein wesentliches Lebenselement, so ist alle Gottlosigkeit des Selbstbewusstseins nur Wahn und Schein.»

II. Fühlen wir Gott als Causalität der Welt, so kann nach menschlicher Analogie Entschluss, *decreta aeterna*, Weltplan, von der Ausführung, *exsecutio in tempore* unterschieden werden, um anschaulich zu machen, dass alles in der Zeit in völliger Abhängigkeit von Gott geschieht, Ausführung seiner Gedanken und Beschlüsse ist; ein Begriff, der aber hier anticipirt wäre und erst der sittlichen Welt gegenüber seinen rechten Ort hat.

1) Alles was ist, ist in schlechthiniger Abhängigkeit von Gott geworden und bleibt in dieser Abhängigkeit; denn es ist Ausführung seiner ewigen *decreta*, die Alles vorher sehen und vorher bestimmen.

Zw. 1. 160. «Fürsichtigkeit ist eine Weisheit, die alles vorhersieht und alles Vorhergesehene ordnet. Vorsehung, Fürsichtigkeit ist die immerwährende und unveränderliche Regierung aller Dinge. 187. Gott, der von Ewigkeit zu Ewigkeit Alles mit einem einfachen Blick übersieht, hat nicht nöthig, Schlüsse zu machen, Thatsachen abzuwarten. 189. Der Entschluss ist das Werk des Willens.»

Wendel. 361. Ideas, secundum quas omnia sunt a deo creata theologi veteres et recentiores nonnulli statuunt, quas definiunt formas in mente divina ab aeterno existentes, quas imitantur res creatae ex intentione dei creatoris, exemplaria, archetypa, prototypa. Has autem realiter ab essentia divina distinctas negant, sed ipsam esse dei essentiam volunt singulas res creatas — repraesentantem.

Schleierm.: «Alles göttliche Wissen ist das Wissen des Beschlossenen und Gewollten, für Gott giebt es keine Gegenstände der Erfahrung, als das durch seinen Willen Bestehende.»

2) Erst der sittlichen Welt gegenüber wurde *praedestinatio* von der *exsecutio* mehr unterschieden, doch nur für die Betrachtung; gegenüber der Naturwelt hingegen ist die Unterscheidung des *decretum (creationis et providentiae)* von der *exsecutio* nicht wichtig und erst später des Parallelismus wegen als *decreta generalia* ausgeführt worden, *opera interna et externa*, *immanentia et transeuntia*.

Alsted. 148 f. Opera dei (essentialia, d. h. abgesehen von den persönlichen der Trinität) sunt interna et externa, interna vel simpliciter, quemadmodum actus reflexi, quibus deus se ipsum intelligit et

vult, vel secundum quid; hi sunt actus directi in creaturas in mente dei ab aeterno consideratas, et dicuntur decreta dei. Decreta sunt actiones dei internae, quibus ille ab aeterno judicavit, quod bonum esset aliquas res extra ipsum existere in tempore et res immutabiliter voluit. 163. Decretum dei est generale vel speciale, generale est, quo decrevit res certas creare et gubernare, i. e. decretum providentiae, speciale est decretum praedestinationis cet. Dann die exsecutio.

Mares. 36. Hactenus de deo, opera dei deinceps consideranda et quidem essentialia ad extra, quorum terminus est creatura. Distribuuntur non incommode in immanentia vel interna et transeuntia vel externa. Illa sunt absolute aeterna, hae fiunt in tempore vel cum tempore; illa sunt dei de creaturis consilia; minus proprie opera dicuntur. Sunt ideae rerum omnium. 40. Decretum vel est generale et dicitur decretum providentiae, vel speciale, praedestinatio.

Heideg. M. I. 95. Decretum dei est actus dei, quo is ab aeterno res extra se in tempore futuras omnes ad demonstrationem gloriae suae definivit. 99. Est vel generale vel speciale. Illud creationis et providentiae ---. 120. In decretis suis naturam gratiae, opera creationis et providentiae operibus specialibus gratiae et redemtionis praemisit.

III. Die schlechthinige Abhängigkeit der Welt überhaupt und aller ihrer Theile, angewandt auf die Vorstellung von ihrem Angefangenhaben, wird ausgedrückt im Dogma von der Schöpfung; angewandt auf die Vorstellung von ihrem Fortbestand und Fortgang, im Dogma von der Welterhaltung und Lenkung, *conservatio et gubernatio*, was zusammen auch *providentia* genannt wird, aber genau genommen nur *providentia generalis* (da die *specialis* die Regierung der sittlichen, *specialissima* die der religiösen Offenbarungswelt bezeichnen soll).

1) In den Naturwerken Gottes die *decreta* von der *exsecutio* zu unterscheiden, giebt es kein Interesse; geschieht also mehr nur dem Parallelismus mit der sittlichen Welt zu lieb.

Polan. 416. Actiones dei internae ad considerationem dei in se pertinent, et re ab essentia divina non differunt.

Heideg. M. I. 95. Pro beneplacito suae voluntatis gloriam suam etiam extra se proferre constituit, regno erecto, in quo creaturis a se conditis praeesset. Regnum in tempore gerit sed juxta consilium aeternum.

A. Dieст. 43. Decreti et exsecutionis una fere est ratio.

Alsted. 227. Mundus est in deo per modum dependentiae, deus in mundo per modum assistentiae.

Schleierm.: «Bei Gott kann zwischen Beschliessen und Ausführen kein solcher Unterschied sein wie bei uns, denen die Zweckbegriffe oft nur Ideal bleiben.»

2) Die Naturwerke sind *creatio* und *providentia generalis.*

Joh. Scharpius. Cursus theol. in quo controversiae omnes - - inter nos et Pontif. pertractantur. Genev. 1620. pg. 336. Operationes dei ad extra sunt internae (decreta) et externae, quae extra dei essentiam in tempore editae sunt. Quae naturam communem spectant sunt duo: 1) Opus illud, quod rerum omnium originem spectat, creatio vocatur; 2) opus, quod rerum omnium curationem seu gubernationem spectat, et providentia dicitur.

Alting. 81. Opera dei quoad naturam sunt creatio et providentia.

Alsted. 228. Exsecutio providentiae (hier die ganze der Welt zugewandte Thätigkeit Gottes) est creatio et gubernatio. Providentia cum creatione coepit.

Mares. 50. Operum dei transeuntium, quibus se communicat ad extra - - - - est creatio et gubernatio.

Heideg. M. I. 99. Ordo est in decretorum constitutione. Deus primo - - mundum condere, cuncta conservare et gubernare - - - - (Dann die folgenden Oekonomien.) Decretum generale est creationis et providentiae (speciale est decretum praedestinationis de creaturis intelligentibus).

Kritik. Die Abhängigkeit der Welt als geschaffen und erhalten kann ohne Unterscheidung der *decreta* und *exsecutio* gelehrt werden, wie denn diese Unterscheidung wirklich von Einzelnen nur erwähnt, nicht geltend gemacht, ja sogar als unnöthig abgewiesen wird, sofern die *decreta* keine wahren *opera* seien, somit zum Wesen, nicht zu den Werken Gottes gehören. Immerhin ist es eine Methode, alles Geschehene als von Gott abhängig festzuhalten, ein Versuch die Causalität über die Zeit zu stellen. Wie in der Schöpfung die Einrichtung, so ist in der Erhaltung die Lenkung mit enthalten. In letzterm Lehrstück sind die drei Stufen wohl unterschieden, indem für die Welt überhaupt *providentia generalis*, für die sittliche *providentia specialis*, für die religiöse Offenbarungs- und Erlösungswelt *providentia specialissima* aufgestellt wird. Dem gemäss wäre auch das Dogma von der *creatio* als *generalis*, *specialis* und *specialissima* aus einander zu halten, wie ja immer gelehrt wurde, 1) schaffe Gott die Na-

turwelt, 2) die sittlich vernünftigen Kreaturen, 3) die Kinder Gottes, was erst die Schöpfung vollendet. Hier bleiben wir noch bei der Naturwelt, d. h. Welt überhaupt noch ohne die sittliche Sphäre zu unterscheiden.

a. Nach dem Anfang der Welt.

§. 42. Die Allmacht Gottes giebt sich kund vorzüglich dadurch, dass die ganze Welt schon in ihrem Entstandensein schlechthin von Gott abhängt, d. h. von Gott geschaffen, er ihr Schöpfer ist. *De creatione communiter.* (Alsted. 228).

Abhängigkeitsgefühl und Vorstellung vom Angefangenhaben der Welt geben das Dogma von der *creatio*, schlechthinige Abhängigkeit fordert *creatio ex nihilo*, weil wenn ausser und ohne Gott ein Stoff da wäre, dieser den Schöpfer bestimmen und bedingen würde. Im *creare*, hervorrufen des Stoffes liegt auch die Gestaltung, das *condere, disponere*, Einrichtung. Weil aber das Schaffen hier der dominirende Begriff ist, so liegt im Schaffen wesentlich Kundgebung der Allmacht. Die Weltschöpfung durch Gott schliesst allen Zufall oder blindes Sichselbsgebären der Welt aus. Auch die Ewigkeit der Welt ist verneint, sofern eine ewige Welt Aseität hätte, also ein zweiter Gott wäre. Doch ist dieser Punkt mehr nur Problem des objectiven Bewusstseins, welches weder das Anfangen der Welt von Ewigkeit her, noch ein Anfangen in bestimmter Zeit sich vorstellen kann, darum immer vom einen zum andern zurückgetrieben, in der letztern Form leichter die schlechthinige Abhängigkeit der Welt von Gott ausdrückt. Darauf aber zielt die ganze Gestaltung und Ausführung des Lehrstücks hin, namentlich dass Gott frei nach seinem *beneplacitum* die Welt schaffe, sie ob auch successiv, doch in momentan fertigen Akten hervorbringe durchs blosse Wort.

Darlegung.

I. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welches der Mensch die ganze Welt aufnimmt, angewandt auf die objective Vorstellung eines Angefangenhabens der Welt, *via causalitatis*

geleitet, erzeugt das Dogma von der Schöpfung und bestimmt Gott als den Schöpfer, stellt also nicht mehr nur göttliche Eigenschaften auf, sondern göttliche Funktionen, so dass wesentlich die Allmacht, (in welcher alle andern Eigenschaften schon latitiren), in ihrer Aktuosität das Schaffende ist. Dependenz der Welt von Gott in ihrem Anfangen verneint jede Vorstellung von Sichselbstgebären der Welt nach Zufall oder blinder Naturnothwendigkeit.

1) Die Schöpfungslehre verneint alles zufällige Sichselbstgebären oder unintelligente Werden aus Naturnothwendigkeit, was mit der Gottesidee unvereinbar entweder diese ganz aufheben oder wenigstens so mindern würde, dass nur der Name einer Gottesidee übrig bliebe, zerfahren in Dualismus.

Zw. 1. 146. «Von Allem, was äusserlich da ist, ist nichts von sich selbst.« — IV. 86. Tellus quomodo se ipsam gignere aut quibus seminibus sese procreare potuit? Si se ipsam ex nihilo produxit, jam fuit antequam esset, id scilicet quod sese de nihilo creavit. Si vero ex alio est, jam ex illo est aut ut ex causa, aut ut ex materia. *Ex materia* - - - si mundus est ex alio mundo - - infinitos jam mundos eosdemque perpetuos constitueremus, et quemadmodum in universis generationum successionibus necesse erit, decrepitos defungi et infantes mundos locum eorum invadere. Sed haec absurda mittimus. Si est generatio aequivoca, ut philosophi recentiores dicunt, istius materiei alia erit materies et hujus deinde quoque alia, donec ad infinitatem praecipitemur. 87. Si tellus ex alio *ut ex causa*, jam creata sit oportet, nam si ex materia non est, e nihilo igitur esse necesse est. Quum coelum ac terram viderunt sensu et intellectu carere, suos tamen tum locum tum motum servare, alium illis motorem et custodem praefecerunt, sed non simul perpenderunt, mentem istam aut priorem mundo aut coaetaneam esse oportere. Si coaetanea, tum coaeterna et pariter infinita, quod absurdum. Quum vero unum et solum infinitum esse potuerit et mundus infinitus esse nequeat, quoniam et partes ejus omnes infinitas esse oporteret, mundus autem cum ex partibus sit, finitus est, constat infinitum istud mentem illam esse, quam philosophi primum motorem vocant, atque hic est numen et deus noster; itaque unum et solum infinitum proprie aeternum esse, mundum et partes ejus finitas et ob id temporarias.

Calv. I. v. 4. Non dicent, se fortuito a brutis animantibus distinctos, tantum obducto naturae velo, quae illis rerum omnium est artifex; — deum subducunt. Respondeat Epicurus, quis atomorum

concursus — efficit, ut singulis membris tanta sit industria ad praestandum officium. — XIV. 2. Tunc sciant lectores, se vera fide apprehendisse, quid sit deum coeli et terrae esse creatorem, si illam primum regulam sequantur, ut quas in suis creaturis deus exhibet conspicuas virtutes non incogitantia transeant, deinde sic ad se applicare discant, quo penitus afficiantur in suis cordibus. Sic dum potentiam observamus in sustinenda tanta mole. Haec declarant, quid sit, dei virtutes in mundi creatione recognoscere.

HYPER. 220. Potestate creationis omnes res a se ipso disjunctas produxit de nihilo. 224. Exploduntur illi, qui arbitrati sunt, mundum casu et fortuito ac multis invisibilibus atomis concurrentibus emersisse, a deo vero neque conditum esse neque regi mundum.

MARES. 50. Nec fortuito atomorum concursu, ut voluerant Epicuraei, cum ejus structura τεχνὴν non τυχὴν arguat.

SCHLEIERM.: «Die christliche Frömmigkeit hat bei dieser Lehre kein anderes Interesse, als dass nicht irgend etwas vom Entstandensein durch Gott ausgenommen bleibe.»

2) Die Schöpfung ist vornemlich Kundgebung der Allmacht, weil die Massenhaftigkeit, freilich auch zu erhalten, aber noch mehr hervorzubringen, Macht voraussetzt.

HYPER. 220. Inter attributa dei maxime celebratur potestas creationis.

KECKERM. 109. Creatio est opus potentiae.

MARES. 50. Creatio est opus potentiae infinitae, quandoquidem a nihilo ad aliquid infinita distantia est. 51. Ad potentiam dei pertinet, ut vocet eae quae non sunt tanquam sint.

ALSTED. 228. Executio potentissime decretum exsequitur, hic enim dominatur potentia.

HEIDEGG. M. I. 123. Creatio est volitio divina, prout per potentiam dei executioni datur.

WITTENB. I. 44. Cum deus effecerit, ut possibilia extra se ipsum existant, oportet polleat potentia, quae est facultas possibile ad actum perducendi.

II. Gott als Schöpfer ist schlechthinige Causalität, darin weder von etwas ausser ihm abhängig und bedingt, noch von einem Bedürfniss, Mangel in ihm, sondern ganz und gar nur bewogen durch freien Entschluss (den wir freilich erst in der Analogie mit der sittlichen Welt behandeln können als *bonitas communicativa*); Gott war nicht bedingt durch ein anderes ausser ihm vorhandenes Princip.

1) Ausser Gott als schlechthinigem Princip giebt es kein anderes, denn damit wäre der Monotheismus in Dualismus oder Polytheismus verderbt.

Zw. IV. 88. Rerum omnium principia multa credere futile est. Rebus Esse datum est ab illo, qui fons et origo est omnium quae sunt.

Calv. I. xiv. 3. Emersit etiam Manichaeus cum sua secta, qui sibi duo principia fabricavit, deum et diabolum, ac deo quidem tribuebat bonarum rerum originem, malas autem naturas ad diabolum autorem referebat. Sic non constaret deo sua in creatione gloria. Ceterum orthodoxa fides nullam in mundo malam naturam esse admittit, quandoquidem malitia non ex natura est. Ubi omnipotentia dei, si diabolo tale conceditur imperium, ut deo invito quicquid voluerit exequatur?

Hyper. 222. Graviter errant, qui ab alio quam a solo deo res ullas esse creatas contendunt. Manichaei -- qui commenti sunt duos deos seu principia sibi invicem contraria.

Scharp. 342. Causa impulsiva creationis externa nulla fuit, quia ante creationem praeter deum nihil fuit; nec necessitate ulla creavit, est enim αὐτάρκης. Interna fuit dei voluntas, qua sapientiam, bonitatem et potentiam communicando patefacere statuit.

Stapf. I. 177. Hoc universum est ens contingens, adeoque rationem sufficientem existentiae suae non in se habet, nec propria virtute existit, ergo existentiam habet ab alio, et quidem a deo.

Schleierm.: «Dem Abhängigkeitsgefühl widerspricht jede Lösung der Frage nach dem Entstehen der Welt, durch welche deren gänzliche Abhängigkeit von Gott gefährdet würde, und ebenso jede, durch welche die Unabhängigkeit Gottes von allen erst in und mit der Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätzen gefährdet würde.»

2) Auch hat Gott die Welt nicht geschaffen aus einer innern Nothwendigkeit, einem innern Mangel oder Bedürfniss, sondern aus schlechthin freiem Entschluss, sich kund zu geben.

Zw. 1. 155. «Dazu hat er Alles geschaffen, damit er sich uns zu geniessen gebe.»

Alsted 229. Finis creationis summus est gloria dei, subordinatus noster usus. 232. Causa impellens extra deum nulla est, nihil enim fuit, neque potuit moveri a suo opere condendo. Ergo in deo ipso subsistamus necesse est. Causa est liberrima sua voluntas.

Heidegg. M. I. 123. Deum ad creandum mundum non necessitas vel indigentia movit, quia nullius indigus est, sibi et omnibus suf-

ficiens; sed liberrima voluntas, juxta quam regnum in mundo erigere et gloriam manifestare voluit. Neque hac gloriae manifestatione ipse beatior redditur.

Schleierm.: «Indem die Schöpfung einem göttlichen Willensakt zugeschrieben wird, darf doch Gott nicht unter den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit gestellt werden. So wenig man sagen kann, Gott habe die Welt schaffen müssen, ebenso wenig, er hätte sie gar nicht, oder anders schaffen können. Denn Gottes Weisheit und Güte müssen so durchdringen, dass im Gebiete ihrer Wirksamkeit nichts anders geschehen könnte, als es geschieht.»

III. Die gänzliche Abhängigkeit der Weltentstehung von Gott wird als Schöpfung genauer dahin bestimmt, dass Gott die Welt aus dem Nichtsein oder Nichts ins Dasein gebracht habe, somit sowol die Materie als die Gestaltung. *Productio e nihilo.*

1) Schon das Wort *creare* bedeutet *producere de nihilo* oder doch *ex materia plane inhabili supra naturae vires aliquid producere*, genauer *a non esse ad esse.*

Zw. IV. 87. Quae e nihilo constituuntur, ut sint, creata sunt, nam haec est creationis finitio, esse e nihilo, vel esse quod prius non fuit, attamen non ex alio tamquam ex materie.

Hyper. 220. Creare definiunt usitata consuetudine, de nihilo aliquid producere, quam ob causam soli deo convenit; creaturae enim facere aliquid possunt, sed non nisi materia aliqua praejaciente, unde cadit illud Aristotelis dogma: ex nihilo nihil fit. Verum hoc quidem est in ordinario rerum cursu, at quando descendimus ad inquirendam primarum rerum primam conditionem, ibi sane supernaturali contemplatione res est investiganda; cumque deus supra naturam sit positus, utpote naturae dominus, ipse quoque supernaturali quadam ratione i. e. de nihilo produxit universa.

Bucan. 48. David Kimchi dicit ברא de omni re dici, quae a non esse ad esse producitur. Secundario est praeexistenti materiae formam ex nihilo creatam inducere (Genes. I. 21. 27). Gignere vero est de substantia sua aliquid producere.

Alsted. 230. Creationis partes duae sunt, productio rerum et dispositio.

Wendel. 362. Creatio est ex nihilo vel simpliciter vel ex materia praeexistente indisposita, quae nihil secundum quid dici potest.

Wollebb. 42. Creare non tantum ex nihilo aliquid facere, sed etiam ex materia plane inhabili supra naturae vires aliquid producere.

Rysseн. I. 165. Creatio est productio rei ex nihilo vel ex materia inepta et diversae naturae solo creantis imperio facta. Creatio prima et immediata est simpliciter ex nihilo, alia secundaria et media ex materia plane inhabili nec ulla causarum secundarum vi disponibili.

Heidegg. I. 120. Creari Romuli nepotibus illa dicuntur, quae magnifice efficiuntur. Productio rei novae ex nihilo nobilissimus est producendi modus.

2) Die Welt ist von Gott geschaffen aus Nichts, sowol der Stoff als die Gestaltung allein von Gott hervorgebracht.

Calv. I. xiv. 20. Discemus ex narratione Mosaica, deum verbi ac spiritu sui potentia ex nihilo creasse coelum et terram.

Alsted. 230. Productio rerum a dispositione differt.

A Diest. 49. Creatio est prima rerum omnium ex nihilo productio ad manifestandam dei gloriam.

Schleierm.: «Mit Recht verneint der Ausdruck «aus Nichts» das Vorhandensein eines Stoffes vor der göttlichen Thätigkeit, wodurch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl gestört würde.»

3) Es gab also keine von Gott unabhängig vorhandene, bei der ersten Schöpfung vorgefundene, ihn bedingende Materie.

Hyper. 221. Cum et creaturae invisibiles et incorporeae creatae sunt, qualem obsecro dabunt acuti isti philosophi materiam satis nobilem, ex qua invisibiles spirituales creaturae dicantur efformatae. Facescat igitur omnis de materia praejaciente disputatio.

Alting. 61. Creatio est prima actio dei, qua in principio temporis coelum et terram cum omnibus creaturis nulla praeexistente materia solo verbo produxit.

Alsted. 223. Materia praejaciens, ex qua deus mundum fecerit, nulla est.

Mares. 51. Creationis materia praeexistens nulla fuit, et materiam facere deo coaeternam cum Platone, quasi deus indiguerit, aeque absurdum est ac ipsum mundum coaeternum arbitrari. Deus ita independens est, ut non necessario praesupponat aliunde acceptam materiem.

Heidegg. M. I. 122. Nec mundo materia quaedam visibilis vel invisibilis ab aeterno praeexistit; quae insipida Aristotelis, Socini et aliorum opinio est. Neque magis duo coaeterna principia quam duo dii existere possunt. Et si deus materiae informi formam, vitam, sensum, spiritum ex nihilo indere potuit, cur ex nihilo materiam creare non potuit?

Wendel. 361. Materia operum creationis nulla fuit, respectu operum primo die creatorum; haec enim sunt ex nihilo facta; sequentium dierum opera probabile est ex primi diei operibus esse condita.

IV. Die gänzliche Abhängigkeit von Gott, das Geschaffensein aus dem Nichts wird gewöhnlich noch dahin bestimmt, dass die Welt so wenig als aus einer ausser Gott schon gegebenen Materie, aus der Wesenheit Gottes selbst hervorgegangen sei, doch ist dieses keine der Frömmigkeit wesentliche Vorstellung, und Zwingli entwickelt eher ein Hervorgehen der Welt aus Gott, als aus dem Nichts, wie auch Andre das Nichts nur als das noch nicht Dasein erklären.

1) Gewöhnliche Lehre, die Welt sei nicht herausgegebene Substanz Gottes, sondern aus dem Nichts hervorgerufen, was indess erst bei den vernünftigen Kreaturen recht abzuhandeln ist.

Alsted. 233. Quum solus deus sit aeternus, oportet ut etiam mundi materiam condiderit, non vero ex materia aliqua aeterna, multo minus ex sua essentia, quippe infinita, simplicissima et immutabili.

Marck. 50. Non per emanationem neque per generationem.

2) Gott mehr als immanente, denn nur als transcendente Causalität zu denken ist besonders von Zwingli angebahnt.

Zw. IV. 88. Rebus omnibus Esse datum est ab illo qui fons est et origo omnium, quae sunt. 89. Si de suo Esse istud accepit quod creaturis suis dedit, jam quaecunque sunt ipsum sunt, in ipso sunt, per ipsum sunt. Neque ita contrarium sit Esse creaturarum ab illo Esse numinis, sed quasi ejusdem generis, fontis et parentis. Si quis partitionem istam: Esse quod rebus datum est aut ab alio quam a summo numine mutuari, aut ex illo ipso derivari oportere, rejiceret hac causa, quod Esse novum rebus potuerit donari a numine, quod neque de suo deprompserit, neque ab alio mutuatus fuerit, quod novum Esse creaturarum aliud sit quam Esse numinis: is hanc ferat responsionem, unum ac solum natura esse infinitum - -. Extra infinitum hoc esse nullum esse potest. Ergo quod est et existit, ex illo est. Certum est quod quantum ad Esse et existere attinet, nihil sit, quod non numen sit, id enim est rerum universarum esse. (Gehässig sei es, das Philosophie zu nennen, was göttlich und religiös sei, als ob nicht alle Wahrheit vom göttlichen Geiste wäre). 95. Seneca non negat, materiam esse e nihilo productam, quam os divinum תהו et בהו, poetae chaos vocant, priusquam formae imponerentur; materia primo constituta est.

Zw. 1. 150. f.: «Da alle Dinge vorerst sein müssen, (was oder wie sie seien, ist erst das zweite): so ward ihnen auch für's allererste das Dasein gegeben von dem, der die Quelle alles Vorhandenen ist. Das Sein oder Wesen nun, das er ihnen gab, nahm er es von sich oder entlehnte er es von einem Andern? Aus seinem eignen Sein also ist Alles, was irgend ist, er selbst. Diess bezeugt die h. Schrift: «ich bin der ich bin», d. h. das Sein aller Dinge; «der Wesende», aus ihm, durch ihn, in ihm sind alle Dinge.» Aus Gott, als der Quelle und, wenn ich so sagen darf, dem Stoffe geht alles hervor zum Dasein, er ist aller Dinge Sein, Bestehen und Leben.

IV. 92. Nec solus homo divini generis est, sed universae creaturae, quamvis alia sit alia nobilior. (Weiter nach der Uebersetzung 1. 154): «Alle Dinge sind dem Geschlechte nach aus Gott und in Gott, und je edler ein Ding, desto mehr predigt es Gottes Ehre.

V. Die völlige Abhängigkeit der Welt von Gott wird gewöhnlich so ausgedrückt, dass die Welt nicht ewig, sondern entstanden sei sammt der Zeit und dem Raume aus dem raum- und zeitlos Ewigen. Diese Lehre stellt fest, dass eine Schöpfung, nicht ein Sichselbstgebären zu glauben sei, führt aber auf unlösbare Consequenzen, die kaum schwieriger sind als die Vorstellung ewigen Hervorgebrachtseins durch Gott.

1) Ob die Welt von Ewigkeit her sei, ist in dem Sinne, welcher die Abhängigkeit von Gott läugnen würde, bestimmt zu verneinen. Jedenfalls ist die Welt getheilt, endlich, zeitlich.

Zw. IV. 87. Ita unum et solum infinitum proprie aeternum esse, mundum et partes ejus finitas et ob id temporarias. Tellus non est ab aeterno, neque natura constat, nisi natura numen illud intelligas.

Calv. I. xiv. 1. Cognito mundi exordio clarius eluceat dei aeternitas.

Hyper. 224. Etiam Peripateticorum sententia, qui mundum esse aeternum i. e. semper fuisse et semper futurum definierunt, respuenda est. Rectius Platonici, qui mundum incepisse confitentur, minime autem habiturum finem. Omnium vero absurdissime locuti sunt, qui plures mundos numerarunt, qui invicem succedentes certa saeculorum periodo produci rursusque finiri debuerint; in quo errore fuit Origenes (der wohl Weltgestaltungen meinte, immerhin Sache nur des objectiven Bewusstseins). 327. Augustinus: Seleuciani et Herminiani mundum dixerunt deo coaeternum, per se subsistentem, minimeque a deo conditum sine initio et fine.

Muscul. 12. In principio deus creavit. Quaestio de tempore ibi locum habere non potest, ubi nondum tempus erat, quum nulla essent creata, quibus temporum spatium serviret.

Marbs. 18. Ut nihil deo coaeternum potest statui, quod non sit deus - - - repugnat quicquid statuant Jesuitae plurimi et patroni Aristotelis, mundum fuisse ab aeterno. 50. Mundus nec est ipse deus, ut impie asserit Plinius, nec est ab aeterno - -, quum aeternitas i. e. infinitas non perfectionis modo sed etiam durationis soli deo competat.

Wendel. 368. Absurda fuit Origenis sententia, qua statuit, unum quidem uno tempore mundum esse, sed ante hunc alios fuisse, et post hunc futuros alios sibi semper successuros, et hinc Christum saepius passurum. (Moderner wäre, Christus leide der Reihe nach in allen Weltkörpern!). 368. An mundus ab aeterno creari adeoque esse potuerit, inter theologos controversum est. Scotus, Durandus, Thomas et alii Scholastici, quibus accedunt inter recentiores Greg. de Valentia et Suarez affirmant. Contra negant Ambrosius, Basilius, Augustinus cum Scholasticis nonnullis, quibus Zanchius, Keckermannus et Lutherani nonnulli accedunt; et nos - -. Quia aeternitas, solius dei est, creaturae non communicabilis.

Schleierm.: «Unser unmittelbares Selbstbewusstsein findet keine grössere Befriedigung bei der Annahme eines zeitlichen Anfangs der Schöpfung als einer ewigen Schöpfung. Beide Annahmen sind in der Kirche neben einander her gegangen.»

2) Genau genommen ist fürs fromme Abhängigkeitsgefühl nur festzuhalten der Unterschied Gottes als des unendlichen Seins, welches man allenfalls auch *natura (naturans)* nennen kann, von der Welt als dem endlichen, getheilten Sein, welches gewöhnlich *natura (naturata)* heisst; Zwingli würde die spinozistische Terminologie so gut acceptiren als die des Plinius.

Zw. IV. 90. Plinius naturae potentiam esse dixit, quod deum vocemus. Abhorrebat enim doctissimus vir a deorum vulgo et subinde a nomenclatura. Hinc fiebat ut deos negaret esse, numen autem revera non negaret; quod enim ille naturam, nos numen appellamus; non loquitur de natura, quae cuique peculiariter adsit. 91. Naturam ergo accipere videtur pro ea virtute, quae universa impellit, id autem quid aliud quam deus est?

Calv. I. v. 5. Naturae elogiis dei nomen supprimunt. Fateor quidem, pie hoc dici posse, modo a pio animo proficiscatur, naturam esse deum, sed - - -.

Keckerm. 110. Creatio fluxit s. fluere coepit cum ipso initio s. principio temporis. Hoc significat momentum temporis non ordinatum aliquod, quod ab Aristotele definitur finis praeteriti et initium futuri; sed extraordinarium, quod tantum est initium futuri, non autem finis praeteriti, ita ut mundus dicendus sit coepisse cum tempore.

Alsted. 240. Quia mundus factus est juxta ideam in mente creatoris, sequitur ipsum non esse aeternum!

Schleierm.: «Es darf keine Aehnlichkeit mit göttlichem Bilden angenommen werden, nicht einmal so, dass ein vorheriges Sein im göttlichen Gedanken angenommen wird.»

3) Das Schwierige der Vorstellung, Gott habe die Welt erst in einem gewissen Punkte der Ewigkeit, die dadurch ja Zeitdauer würde, geschaffen, tritt zu Tage in der praktisch freilich unnützen aber von jener Vorstellung aus nicht abzuwehrenden Frage, was er vorher gethan und warum nicht früher geschaffen.

Calv. I. xiv. 1. Neque movere nos debet profana illa subsannatio, cur non citius coelum ac terram condiderit sed otiosus immensum spatium praeterfluere siverit, quum ad sex annorum millia nondum pervenerit mundi diuturnitas. Cur tamdiu distulerit deus, neque fas est nobis inquirere, neque expedit, quia voluit celatum esse. Ac scite ille, quum protervus quispiam quaereret, quid ante creatum mundum egisset deus, respondit, fabricasse infernos curiosis. Recte Augustinus, injuriam deo fieri conqueritur, ubi superior ejus voluntate flagitatur rerum causa. Idem alibi prudenter monet, non minus perperam de immensis temporum quam locorum spatiis quaestionem moveri. Certe quantumvis late pateat coelorum circuitus, est tamen aliqua ejus dimensio. Nunc si quis cum deo expostulet, quod centuplo superet vacuitas, detestabilis erit piis omnibus. Eodem furoris prosiliunt, qui exagitant dei otium, quod mundum ante innumera saecula non condiderit. Ergo libenter maneamus inclusi his cancellis, quibus nos circumscribere deus voluit. 3. Modum pietatis teneamus, ne altius quam expedit speculando lectores a fidei simplicitate vagentur.

Hyper. 146. Ubinam deus fuerit, antequam conditus esset mundus, temerarie inquiritur. In se habitabat.

Pet. Mart. 41. Cur deus non prius mundum creaverit, est petulans et procax inquisitio.

Bucan. 49. In principio omnium rerum creavit, adeoque in principio temporis, tum, cum res esse coeperunt. Etsi enim in filio con-

dita sunt universa, tamen principium hic non filium sed certum quoddam temporis exordium significat.

Alsted. 226. Ex actionibus internis essentialibus et personalibus (d. h. die decreta und Relationen der Trinität) constat, deum ante initium mundi non fuisse otiosum. Executio non est actio dei ab aeterno uti decretum, sed in tempore; etsi non subest tempori, libere tamen agit in tempore.

Wendel. 367. Conditus est mundus non ab aeterno, sed in principio temporis; ante mundum enim nullum fuit tempus. Excipitur, si mundus demum ante pauca annorum millia a deo est conditus, ergo deus ab aeterno fuit otiosus. Absurdum consequens, ergo et antecedens. Sed non fuit otiosus, qui ab aeterno decrevit.

Ryssen. I. 167. Mundus non ab aeterno fuit. Aristoteles mundum formaliter aeternum, Plato materiam deo coaeternam statuit. 169. An mundus potuit citius creari quam creatus est, non quaeri potest, τὸ citius et serius temporis sunt, ante mundi creationem i. e. in principio nihil erat quam aeternitas, nullum tempus.

Schleierm.: «Bei der Anwendung der Vorstellung der Zeit auf die Schöpfung darf Gott selbst nicht der Zeit unterworfen werden. Eine Zeit vor der Schöpfung kann nicht angenommen werden, ohne Gott selbst der Zeit zu unterwerfen.»

4) Noch misslicher und unpraktischer wird die aus jener Vorstellung dennoch folgende Frage, mit welchem Zeitpunkt des nun immer wiederkehrenden Jahreswechsels die Welt und Zeit begonnen habe, was spätere Dogmatiker wiewohl ungleich bestimmen wollten; frühere missbilligen diese Frage.

Keckerm. 110. Mundus cum tempore coepit, nec hic intelligitur tempus externum, mensuratum motu solis, qui nondum erat, sed internum. Unde intelligitur frustra disputari, utrum mundus sit creatus tempore veris, aut aestatis vel autumni, quia istae partes anni nondum fuerunt.

Alsted. 240. Verisimile est, mundum factum esse in principio temporis verni! A verno aequinoctio fuit inchoatus, (wie mehrere Kirchenväter vermuthet hätten).

Mares. 52. Arbitramur aequinoctio autumnali conditum fuisse, praecipue quia annus Israelitarum civilis, qui fuit quoque patriarcharum, incipiebat a mense Tisri.

Heidegg. Corp. th. VI. 29. Tempus creati mundi fuit solis libram ingredientis adeoque autumni. Med. I. 126. Quaestio de tempore mundi conditi otiosa est, quia quo tempore mundus coepit, simul

omnes quatuor tempestates in diversis plagis exstiterunt. Sin ad coeli signum, in quo sol primo conspectus est, quaestio refertur, ex conjecturis probabilibus a Scaligero, Usserio aliisque decisum est, mundum tempore autumnali, sole in libra versante, conditum esse. Nam patriarchae annum a mense Tisri auspicari consueverunt.

Ryssen. I. 169. Probabile creatum esse circa aequinoctium autumnale, nam hoc anni tempore Israelitae annum inciplunt.

VI. Endlich wird die schlechthinige Abhängigkeit der Welt in ihrer Entstehung noch dargestellt durch die Lehre, theils dass Gottes ausgesprochener Wille die Schöpfung ob auch in successiven Acten, doch in jedem plötzlich hervorruft, und nur früher Geschaffenes dann zu den weitern Schöpfungsacten zwar verwendet aber dabei immer mit übernatürlicher Kraft wirkt; theils aber gar keine Mittelwesen, z. B. Engel bei der Schöpfung gebraucht, da natürlich keine schon vorhanden waren, wenn man die Trinität auf die Schöpfung anwendet, keine Person als blosses Organ noch als Mitarbeiter der andern mitwirken würde.

1) Dass die Allmacht Gottes schlechthin die Welt geschaffen, wird veranschaulicht in der Lehre, dass jedes Schöpferwort Gottes, ob er auch successiv in sechs Tagen dieselben spreche, sofort verwirklicht sei.

Calv. I. xiv. 2. Non momento sed sex diebus absolutum fuit opus dei. Obstrepit humana ratio, quasi a dei potentia aliena fuerint tales progressus; sed in ipso ordine considerandus est paternus amor, quod non ante creaverit Adam, quam mundum omni bonorum copia locupletasset.

Hyper. 329. Non omnia statim simul sunt condita, aperte enim Moses distinguit certos dies.

Bucan. 49. Solo suo verbo, imperio et jussu creavit omnes res extra se.

Keckerm. 110. Creatio respectu dei facta est in momento, respectu singulorum corporum separatim consideratorum, respectu vero omnium corporum sibi invicem succedentium, dierum quaedam interstitia ponuntur, ut nostro captui tanto melius consulatur.

Mares. 51. Ad modum pertinet, quod fuerit momentanea per solius dei imperium, non successive per motum; non quod probemus Philonem, Augustinum, Cajetanum, alios, in meras allegorias transformantes narrationem de sex diebus, sed quod uniuscujusque diei opera momento non successive peracta fuisse---. 52. Sex diebus voluit

operari, non quod momento mundus perfici non potuisset, sed quo rerum connexionem, dependentiam, ordinem indicaret, ac simul moneret, septimanam operum suorum contemplationi esse dicandam. Qui inde colligunt, mundi durationem fore annorum sex mille, eo quod mille anni sint ut dies unus, non omnino apodictice loquuntur.

Ryssen. I. 170. Quanquam deus potuisset mundum uno momento creare, tamen voluit sex dierum spatio uti, nam motus in corporum separatione non potuisset esse momentaneus.

Schleierm.: «Wenn die Schöpfung selbst eine Zeit eingenommen hat, so kann doch nur ihr erster Moment die eigentliche Schöpfung gewesen sein. — Die weitere Ausbildung der Schöpfungslehre, herrührend aus einer Zeit, wo man auch naturwissenschaftlichen Stoff aus der Schrift holen wollte, ist der Naturwissenschaft zu überlassen.»

2) Da die Schöpfung theils in ersten Produktionen besteht, theils aber in nachfolgenden, welche das vorher Geschaffene mit verwenden, aber nur vermöge übernatürlicher Schöpfungskraft hervorrufen, was das früher Geschaffene seiner Natur nach nicht hervorbringen könnte: so ist das Nichts, aus welchem geschaffen wird zuerst absolut, nachher nur relativ verstanden.

Alsted. 231. Creatio fit solo nutu dei, generatio ordine naturali, illa ex nihilo negativo, haec ex nihilo privativo. 235. Productio est immediata, effectio e nihilo; mediata, formatio e materia, quae antea producta est. 240. Materia mundi duplici modo solet distingui, ea, ex qua creatus est, prima illa massa Gen. I. 3; materia vero, ex qua mundus jam creatus constat, est creatura quaelibet. Illa dicitur materia praeexistens (cave abutaris hac voce), haec coexistens.

Heidegg. M. I. 128. Quae immediate creata sunt, in momento temporis prodierunt; caetera quae ex materia primo die creata prodierunt moram et successionem quandam operis passa videntur, non ob potentiae dei defectum sed ob creaturae producendae conditionem.

3) Gott allein schafft ohne irgend Mittelwesen zu gebrauchen, und zwar Gottes Wesenheit, ohne dass der Trinitätsunterschied bei den *operibus essentialibus* hervorträte. Lehrt höhere Offenbarung Gott als dreieinig kennen, so folgt, dass freilich schon die Schöpfung von demselben Gott, welcher dreieinig ist, hervorgebracht wurde. Daher kann man die drei göttlichen Personen, als in der schaffenden Wesenheit enthalten, auch ausdrücklich anführen im Interesse zu zeigen, dass der im Naturleben sich erweisende Gott derselbe ist, welcher im Offenbarungsleben

sich zeigt. Nicht aber ist eine Person etwa nur dienendes Mittelwesen der andern, wiewohl der Schöpfer vorzüglich im Vater geschaut wird.

Calv. I. xiv. 20. Discemus ex narratione Mosaica, deum verbi ac spiritus sui potentia ex nihilo creasse coelum et terram.

A. Diest. 49. Creatio -- a deo patre, filio et spiritu s. facta est.

Alsted. 231. Mundus a deo patre per filium et spiritum s. est conditus. Sed nomen creatoris est essentiae, non tres sunt creatores. Quod autem nonnulli mundum hunc opus esse dicunt indignum deo, ut sensit Marcion, id prorsus est frivolum. 232. Creatio est opus toti trinitati et nihilo minus patri proprium; commune, quia tres personae concurrunt ad unum idemque, pater est *αὐτόεργος*, filius *ὁμόεργος* patri, et spiritus *ὁμόεργος* patri et filio. Opus indivisum toti trinitati, non principaliter patri et minus principaliter filio et spiritui s.

Mares. 50. Angelos non adhibuit *συνεργοὺς*. Verbo autem dei omnia creata sunt non per modum instrumenti et causae ministerialis sed efficienter et principaliter, sive verbum hic notat omnipotentis dei jussum, sive patris *λόγον ἐνδιάθετον*.

4) Die gewöhnliche Meinung, dass in Gott nicht nur die Causalität sei für alles was er wirklich schafft, sondern noch überschüssige, die er nicht kund gebe, hat ihren Werth nur darin, dass sie Gott nicht in die Welt sich verlieren lässt, ist aber sonst unbequem, denn sie führt über das religiöse Bedürfniss hinaus und dehnt einzelne Eigenschaften Gottes weiter aus als andere, die Allmacht weiter als den Willen, was nie recht "reformirt" sein kann. Vielmehr giebt sich Gott in dieser Welt so vollkommen kund, dass eine andre Welt ihn nicht nach andern Eigenschaften hin kund gäbe; die Welt ist darum dennoch endlich, da er sich eben im Endlichen kund geben will.

Calv. I. xiv. 1. Quamtumvis late pateat coelorum circuitus, est tamen aliqua ejus dimensio.

Alsted. 227. Executio decreti est par ipsi et impar, impar quia opus post se relinquit idque sua natura finitum et mutabile. Haec est imperfectio illa, quam vocant naturae, itemque negativam, quae non est culpabilis.

Mares. 18. Ut deus per suam ubiquitatem est totus in toto mundo et totus in qualibet mundi parte, sic per suam immensitatem, ex qua illa nascitur, est totus extra mundum, non positive replendo spatia quaedam imaginaria, sed negative, quatenus mundus, quamlibet magnus, quia in se finitus, licet nobis magnitudinis indefinitae, non est

commensurabilis infinitati dei nec deum includere et comprehendere potest ejusve immensitatem exhaurire. Quare tribui non potest deo, quod ante creationem mundi alicubi extra se fuerit, nam fuit ipse sibi et locus et mundus et omnia.

Heidan. 87. Objectum omnipotentiae est omne possibile, omnia, quae vult; plura sunt quae possit quam quae velit.

Heidegg. M. I. 126. Quoad extensionem mundus finitus est, de terra id manifestum, neque minus certum de coelo aëreo et aethereo; sed de coelo extremo dubitatum est, sed nullum corpus actu infinitum dari potest. 127. Mundi perfectio quoque finita est, est mutabilis, coepit esse et peribit. 125. Mundus finitus quoad tempus, extensionem et perfectionem.

Wyttenb. I. 45. Deus pollet facultate et vi, omne, quod possibile est, ad actualitatem perducendi; talis vis omnipotentia est, potentia infinita.

Schleierm.: «Im Begriff der Allmacht ist sowol, dass der ganze Naturzusammenhang in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet, als dass diese in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt ist, mithin auch alles wirklich ist und geschieht, wozu in Gott eine Ursächlichkeit liegt.»

Kritik. Das Dogma von der Schöpfung zeigt ganz besonders den Unterschied dessen, was frommes Abhängigkeitsgefühl ist und dessen, was aus dem objectiven Bewusstsein herstammt, und woran sich jenes als am gegebenen Vorstellungskreise befriedigen will. Wie immer dieser beschaffen sei, lässt jenes keinen dogmatischen Satz zu, der wider die schlechthinige Abhängigkeit, somit irreligiös wäre. Können wir im objectiven Weltauffassen nicht umhin, ein Angefangenhaben aller Dinge vorzustellen, so tritt das religiöse hinzu und lehrt, angefangen habe alles in schlechthiniger Abhängigkeit von Gott. Wären wir hingegen von der Vorstellung erfüllt, vor der Welt gebe es keine Zeit und ausser ihr keinen Raum, und so sei jede Annahme von Anfang der Welt in bestimmtem Moment eine Inconsequenz, Ewigkeit sei wohl das *prius* der Zeit, aber nicht ein zeitliches *prius*: so würde, ähnlich wie bei der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater, auch eine zeitlose Schöpfung immerhin nur schlechthin durch Gott zu lehren sein. Da aber die Bibel mit ihrem: «im Anfang schuf Gott» die einfachste Art der Abhängigkeit aller Dinge ausgedrückt hat, indem sie menschli-

cher Weise die zeitliche Kategorie des Denkens beibehielt, so musste die protestantische Kirche diese einfachere Weise des Dogma vorziehen und die andere speculativere Weise sonst angesehener Theologen abweisen. Immer war aber so viel Speculation unvermeidlich, dass man doch wider die Consequenzen dieser zeitlichen Vorstellungsweise, wider die Voraussetzung einer Zeit und eines Raumes vor und ausser der Welt protestirte, für Gott die Welt in den *decretis aeternis* doch gegenwärtig, ihn auf sie hin beschäftigt dachte, d. h. also zu verstehen gab, jenes: «Gott schuf im Anfang» sei menschlicher Weise geredet, denn sonst bekennt man ja, was Gott denkt, habe damit schon Realität. — Auch die Idee einer Schöpfung aus Nichts, wiewohl durch ungenaue Uebersetzung von 2 Maccab. VII. 28. *ἐξ οὐκ ὄντων, ex nihilo*, statt *fecit quae nondum erant ut essent*, schien dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl gewöhnlich zusagender, leichter damit zu verbinden als die von ZWINGLI verfolgte Vorstellung von einem Hinausgeben des göttlichen Seins an die Dinge in einer Weise, die im Spinozismus nur ausgebildeter wiederkehrend von den spätern Dogmatikern gewöhnlich nicht mehr als der reformirten Dogmatik möglich wieder erkannt wurde. Steht doch auch Hebr. X. 3. nur, das Sichtbare sei aus Unsichtbarem geworden. Es war doch nur ein Missverständniss, das hierin von ZWINGLI wegleitete, wenn man ein Hergenommensein alles Seins aus Gott mit der Aufstellung eines zweiten Gottes, eines andern auch unendlichen Seins verwechselte; da vielmehr eben so gut von Urbeginn als von einem Moment an Gott als der Unendliche und die Welt als das endliche, getheilte Sein zugleich existiren könnten. Vollends darf nur als ein Streit objectiver Weltansicht, keineswegs als ein religiöser angesehen werden, wenn die von ORIGENES aufgestellte, in neuerer Zeit vielfach begründete Annahme mehrerer, successiver Weltöconomien (nur nicht Welten), oder wenn gar z. B. von MARESIUS S. 52 die Vorstellung, dass andre Planeten, so wie die Erde, relative Weltorganismen seien, als Störung gewohnter Vorstellungen abgewiesen wurde, zumal wenn, freilich kühn, auch noch von Präadamiten die Rede war. — Auch die sechs Schöpfungstage mit Abweisung allegorischer Deutungen

buchstäblich als Tage sich vorzustellen, mag als Exegese richtig sein und darum für Protestanten gewiss der nächste Weg, auf dem sie sich versuchen mussten; immer aber wird eine freiere Bibelbetrachtung gerade im Interesse, die Bibel als Religionsurkunde festzuhalten, vom Religiösen in der Bibel die damalige Welt und Lebensansicht unterscheiden müssen. Wenn Fragen, wie die berührte, mit welchem Punkte des Jahres*) die Welt angefangen habe, was Gott vorher gethan, als sehr unbequem und gewiss nicht aus frommem Interesse entstanden nur abgewiesen werden: so ist damit der Sache weniger gedient, als wenn gezeigt wird, dass beides allerdings aus einer Schöpfung in der Zeit folgen würde; denn denkt man sich einen mit bestimmter Zeit beginnenden Weltanfang, so musste es damals, von unsrer Zone aus betrachtet, entweder Sommer, Herbst, Winter oder Frühling sein. Solche Folgerungen wären eher statt bloss abzuweisen, dahin zu benutzen, dass wenn die Folgerungen mit religiösem Interesse nichts zu thun haben, dann gewiss auch die ganze Frage, ob die Welt von Ewigkeit oder von einem zeitlichen Anfang an existire, nicht eigentlich religös sei; genug wenn sie nur jedenfalls schlechthin von Gott abhängig ist.

b. Nach dem Fortbestand der Welt.

§. 43. Die Allwissenheit Gottes giebt sich kund vorzüglich dadurch, dass die ganze Welt in ihrem eingerichteten Fortgang und Fortbestand schlechthin von Gott abhängt, d. h. von ihm gelenkt und erhalten wird, er ihr Erhalter und Lenker ist. *Providentia generalis, conservator et gubernator.*

Abhängigkeitsgefühl und Wahrnehmung vom Fortbestand und Fortgang der Welt geben das Dogma von der *conservatio et gubernatio,* zusammen *providentia generalis,* d. h. die der Naturwelt, noch abgesehen von den sittlich vernünftigen Kreaturen, zuge-

*) Die Meinung ist nicht (Hagenb. Dogmengesch. II. 2. 179), dass eine dieser Jahreszeiten, also die Zeit schon vor der Schöpfung begonnen, oder in der Zeit als schon vorhandener geschaffen worden.

wandte Vorsehung. Schlechthinige Abhängigkeit fordert eine deterministische oder lieber allwirksame Vorsehung, die entweder die Dinge bewegt und erhält, oder selbst die Bewegung und der wesenhafte Bestand aller Dinge ist, so dass alle sogenannten Mittelursachen eigentlich gar keine Ursachen, sondern nur Organe und Werkzeuge Gottes sind, der Alles in Allem wirkt, nirgends eine von anderwärts her kommende Wirkung bloss vorher sieht und sich etwa abhängig nach ihr richten würde. Diese allwirksame, erhaltende Lenkung aller und jeder Dinge, im blossen Naturleben von allen Confessionen zugestanden, schliesst jeden Zufall, jede, im Gegensatz zu dieser Abhängigkeit von Gott stehende, blosse Naturnothwendigkeit aus, ebenso den Deismus, welcher der Welt, seit sie, einmal geschaffen, den Urimpuls bekommen hat, ein von Gott nicht mehr direct abhängiges Sichselbstfortbewegen zuschreibt. Wie Alles nur von Gott geschaffen, so ist auch Alles nur von Gott erhalten und gelenkt, er ihre innere Wesenheit, Natur, Bewegung und Leben. Diese Vorsehung giebt wesentlich den Begriff der Allwissenheit kund, weil Einrichtung, Verlauf, geordnete Bewegung, kurz das Gestaltete, Geregelte, welches überall vom Geistigen her sein muss, der dominirende Begriff ist, worin freilich das machtvolle Erhalten des massenhaften Stoffes mit ist. Wie die *creatio* zunächst als die allgemeine noch ohne Unterscheidung der sittlichen Welt betrachtet wurde, so nun auch die *providentia*, ein Wort, das freilich erst der sittlichen Kreatur gegenüber seine Wurzel hat, aber sehr gut den Zusammenhang mit der Intelligenz ausdrückt, und für die blosse Naturwelt mit all ihren Geschöpfen als *providentia generalis* bestimmt wird.

I. Auch im Fortgang und Fortbestand ist die Naturwelt schlechthin von Gott abhängig, wodurch *via causalitatis* Gott als *gubernator et conservator* bestimmt wird, so dass wesentlich die Allwissenheit und Einsicht (in welcher freilich alle andern Eigenschaften latitiren), in ihrer Actuosität das Erhaltende und Lenkende, oder die Vorsehung überhaupt ist. Die gänzliche Dependenz der Welt auch in ihrem Verlauf verneint allen Zufall und alle blosse Naturnothwendigkeit oder Sichselbsterhalten und Sichselbstlenken, Fürsichablaufen der Welt.

1) Die *providentia* verneint für die schlechthin von Gott abhängige Welt allen Zufall, alles Aussichbestehen oder Sichselbstverlaufen der geschaffenen Welt und aller ihrer Theile; auch hebt sie superstitiösen Aberglauben auf.

Zw. IV. 83. Si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, jam cessaret sapientia summa, quia non comprehenderet universa. 129. Si tamen temere feruntur, sublata erit providentia, qua sublata numen quoque tollitur; si enim quicquam omnium temere fertur, jam quidque temere ferri necesse est. 131. Fortuitorum nomen a vera religione abhorret. 85. Si quicquam sua virtute ferretur, esset virtus libera ab illius potentia, et idcirco alia esset vis, quae non esset numinis vis.

Calv. I. xvi. 2. Dei providentia conditum mundum gubernat. Docet haec doctrina, nihil fortunae tribuendum, nam dei occulto consilio omnes eventus gubernantur. Nihil metuendum a stellis et signis coeli, quemadmodum increduli solent. Qui fortunae aliquid tribuunt, sepeliunt dei providentiam. 9. Dicam utcunque ordinentur omnia dei consilio, nobis tamen esse fortuita, non quod fortunam reputemus mundo ac hominibus dominari, sed quoniam eorum quae eveniunt ordo, ratio, finis, necessitas, ut plurimum in dei consilio latet, et humana opinione non apprehenditur, quasi fortuita sunt, quae certum est ex dei voluntate provenire. Sic futura omnia ut nobis incerta, nominari possunt contingentia.

Pet. Mart. 53. Contingentia quoque a deo ordinata sunt. 50. Nihil casui et fortunae magis adversatur quam ratio.

Alsted. 274. Si providentia non est, deus non est. Tollunt vel obscurant providentiam qui fatum vel fortunam vel naturam hujus mundi gubernatricem faciunt. 280. Casu multa fiunt respectu nostri, casu nihil fit respectu providentiae dei.

Heidegg. M. I. 157. Providentiae dei fortuna et casus adversantur.

Ryssen. I. 212. Ea etiam regit quae casu aut fortuito evenire dicuntur. Pelagiani contingentia et fortuita a dei providentia excludunt.

Schleierm.: «Das fromme Selbstbewusstsein stellt alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die Abhängigkeit von Gott, mithin alles was ist. Gegen die gemeine Vorstellung, welche Naturzusammenhang und Abhängigkeit von Gott als sich gegenseitig ausschliessend betrachtet, fühlen wir vielmehr für alles und jedes ebenso sehr die schlechthinige Abhängigkeit von Gott, als die vollkommene Bedingung durch den Naturzusammenhang, den wir selbst mit uns abhängig fühlen.»

2) Denn diese *providentia generalis*, d. h. im Naturleben, ist sowol das Ganze umfassend, *universalis*, als das Einzelne bis ins Kleinste hinaus, *singularis* oder *particularis*.

Zw. 1. 174. «Nichts, so gering und niedrig es ist oder gedacht, ja geträumt werden mag, ist anders vorhanden oder gedacht als durch die göttliche Vorsehung. 176. Die Annahme, dass die Vorsehung auch nur Einmal das Kleinste vernachlässigt hätte, hebt die Einsicht und Macht der Vorsehung gänzlich auf.»

Calv. I. xvi. 2. Ad minimum usque, ad passerem extenditur.

Hyper. 232. Non tantum est universalis sed et particularis, i. e. non solum universum, sed et singulas creaturas complectitur.

Aretius 30. Hieronymus ait: dei potentiam non etiam ad ima detrahimus; nos contra talem providentiam esse contendimus, ut ab illius administratione nihil eximatur.

Bucan. 150. Providentia est universalis, specialis et particularis (singularis); universalis, qua deus creaturas omnes dirigit secundum arcanum instinctum, quem singulis in creatione indidit, et ita naturae ordinem a se positum conservat; — specialis, qua singulas mundi partes, etiam quae videntur abjectissimae, omnesque earum actiones et eventus regit, in coelo, in terra et inter homines; — (peculiaris, qua per gratiam vivit in ecclesia cet.).

Keckerm. 115. Providentia pertinet etiam ad res minutissimas.

Alsted. 288. Profani hominis, Euripidis nempe, in Plutarchi Pericle vox est, magnas res deum curare, parvas fortunae committere, ad quam utinam Hieronymus propius non accessisset.

Ryssen. I. 210. Providentia minima quoque regit. Peripatetici, Thomas hoc negat.

Alting. 72. Altera dei actio est providentia, qua res a se creatas moderatur; est generalis et specialis, communis et propria.

Schleierm.: «Auch nicht das Kleinste und Unbedeutendste kann ausgenommen sein von dieser Abhängigkeit. Denn das Abhängigkeitsgefühl ist dann am vollkommensten, wenn wir uns im Selbstbewusstsein mit der ganzen Welt identificiren, also alles in der Erscheinung Getrennte und Vereinzelte verbinden, vermittelst dieser Verknüpfung als Eins setzen und uns auch so noch abhängig fühlen. In diesem All-Einen des endlichen Seins ist der vollkommenste Naturzusammenhang gesetzt und doch fühlen wir uns mit ihm abhängig. Wer hierin Pantheismus findet, bedenke, dass so lange die Weltweisheit keine Formeln gefunden hat, um das Verhältniss von Gott und Welt festzustellen, in der Dogmatik das Schwanken nicht vermieden werden

non etiam secundum definitam substantiam, neque secundum speciem considera: jam videbis, quodque illorum semper esse. (Die Materie höre beim Tode nicht auf zu sein, gehe in andre Gebilde über 90, so dass man mit Unrecht des Pythagoras παλιγγενεσία verspotte und die μετεμψύχωσις i. e. animarum commutatio et successio). 91. Sunt igitur astra, tellus, plantae, animalia idcirco, quia ex et in eo sunt, quod semper ac solum est, quod sic est, ut si fingas non esse, jam protinus ut illud, numen scilicet non esset, nihil omnium esset. Universae substantiae conciderent atque in nihilum redigerentur. 96. Esse, essentiam, virtutem, operationem habent non suam sed numinis. 128. Divina providentia, quum mundum conderet, praevidit ac disposuit, ut cuncta suo ordine ac tempore fierent.

Calv. I. xvi. 1. Non minus in perpetuo mundi statu quam prima ejus origine praesentia divinae virtutis nobis illucet. 2. Quoslibet eventus occulto dei consilio gubernari.

Muscul. 4. Conservatio rerum includit gubernationem.

Hyperius 226. Est providentia perpetua et immutabilis rerum universarum dispositio et administratio.

Pet. Mart. 51. Est providentia vis sive facultas dei, qua res omnes a se creatas dirigit et adducit ad suos fines.

Keckerm. 116. Providentiae partes sunt tum conservatio, tum rectio.

Alting. 78. Forma providentiae communis est conservatio et gubernatio.

Alsted. 281. Gubernatio mundi dividitur in conservationem et ordinationem, quae posterior κατ' ἐξοχήν gubernatio dicitur. Nihil subsistit sine deo.

Mares. 42. Prov. complectitur rerum 1) conservationem, 2) gubernationem.

Heidegg. M. I. 157. Providentiae actus duo sunt, conservatio et gubernatio. Conservatio est, qua deus res omnes a se conditas, quoad earum existentiam, essentiam, facultates - - sustentat et perpetuat. Conservationi annihilatio opponitur, nam cessante conservatione res in nihilum collabitur, ut nova voluntate vel actione positiva ad rem destruendam opus non sit. Gubernatio est, qua res omnes et singulas ad fines a se praestitutos dirigit et perducit.

III. Die schlechthinige Abhängigkeit des Bestehens und Verlaufes der Welt gestattet keinerlei andere Ursächlichkeiten als nur die göttliche, so dass Zwischenursachen nur seine Instrumente und Organe sind, er die durch ihre Gesammtheit wie durch alle einzelnen Zwischenursachen allein hindurchwirkende

Causalität. Dieses ist er vermöge der *praesentia essentialis numinis* oder doch *divinae virtutis*, welche das Sein alles Seins, die Bewegung aller Bewegungen ist. Einen blossen *concursus dei* anzunehmen, also blosses Mitursachesein neben in der Welt liegenden Ursachen, genügt nicht, wenigstens müsste gesagt werden, dass diese andern Ursachen schlechthin von ihm abhängig sind.

1) Andere Ursachen, Zwischenursachen, *causae secundae*, giebt es ausser Gott nicht, sondern nur in und unter ihm, so dass er nicht bloss neben, sondern in und durch sie wirkt.

Zw. IV. 85. Omnis virtus numinis virtus est, nec quicquam est quod non in illo sit, imo illud ipsum sit; creata dicitur, quod in novo subjecto generalis ista virtus exhibetur. 95. Deus est causa rerum universarum, reliqua omnia non sunt vere causae. 96. Causae secundae non causae sed instrumenta sunt, essentiam, virtutem et operationem habent non suam sed numinis. Viciniora ista, quibus causarum nomen damus, sunt potius manus et organa, quibus aeterna mens operatur.

Calv. I. xvi. 2. De rebus quidem inanimatis sic habendum est, quamvis naturaliter singulis indita sit sua proprietas, vim tamen suam non exercere, nisi quatenus praesenti dei nutu diriguntur. Sunt igitur nihil aliud quam instrumenta, quibus deus assidue instillat quantum vult efficaciae et pro suo arbitrio ad hanc vel illam actionem flectit et convertit. 3. Non otiosus est, sed vigilis, efficax, operosus et qui in continuo actu versatur, ad singulos et particulares motus intentus. Non quod possit quidem facere, cessit tamen interim, sed quia sua providentia coelum ac terram gubernans sic omnia moderatur, ut nihil nisi ejus consilio accidat. Quodsi dei gubernatio sic extenditur ad omnia ejus opera, puerile cavillum est, eam includere in naturae inflexu. Deum sua gloria fraudant, et se ipsos utilissima doctrina, qui dei providentiam coarctant tam angustis finibus, ac si libero cursu secundum perpetuam naturae legem ferri omnia sineret. xvii. 9. Neque ad causas inferiores vir pius connivebit. Deum in acceptis bonis reverebitur ut praecipuum auctorem.

Hyper. 226. Deus operatur omnia in omnibus. 227. Antequam res ullae fiunt, et tum cum fiunt, deus omnia in illis disposuit, neque committit aliis quibusdam causis inferioribus negotium prosequendi, verum suam manum admovit ipse. Aliâs enim providentia nihilo excellentior judicaretur praescientia.

Pet. Mart. 51. Provid. non est nuda cognitio sed efficacia. Alii, deum omnia quidem regere sed secundum naturam rerum creatarum; contra potius natura rerum deum sequitur. Si omnia condidit, nihil certe ex ejus regimine eximendum est.

Aret. 29. Omnes fere philosophi subalternam faciunt providentiam h. e. ut generalis quidem ad deum referatur, specialis autem aliis sit demandata viribus. Peripatetici scribunt, deum opificem omnium, gubernationem vero secundis causis esse commissam. Stoici hanc causarum nexionem fatum dicunt, quasi ut rex omnia quidem administraret, sed per operam vicariam satraparum. Utitur quidem angelorum opera, quos tamen idem deus sufficientes efficit, regit.

Wolleb. 52. Provid. causas secundas non tollit sed ponit.

Heidegg. M. I. 159. Concursus est operatio illa, qua deus cum causis secundis utpote ab ipso sicut in esse, ita etiam in operari dependentibus, immediate ita cooperatur, ut et ad operandum illas excitet s. praemoveat et una cum iis modo primae causae conveniente et naturae causarum secundarum accomodato operetur.

Ryssen. I. 214. Rectius quam Jesuitae, Sociniani, Remonstrantes - - -: Thomistae et Dominicani: omnes causas secundas a deo esse praedeterminatas ad agendum et deum non tantum agere cum causa secunda sed etiam in illam immediate.

Mares. 42. Causae secundae non movent nisi motae et pendent a deo tum in essendo, tum in agendo.

Schleierm.: «Wir fühlen uns mit dem Naturzusammenhang abhängig von Gott. Mitwirkung ist ein unpassender Ausdruck, weil er dem endlichen Ding ein Fürsichsein zuschreibt.»

2) Wirkt Gott schlechthin allein, aber durch die Reihe und Verkettung der *causae secundae*, so heisst die *providentia* eine *ordinata, mediata* (keineswegs *conditionata*). Nur wer diese Instrumente, somit Welt und Natur doch als eine Art für sich, ausser Gott wirkender *causae secundae* vorstellt, kann für die Providenz dann bloss *concursus* oder noch *praecursus* und *succursus* sich denken, was nur bei vorsichtiger Erklärung reformirte Dogmatiker zugeben. Der reformirte Standpunkt anerkennt gar keine neben oder ausser Gott oder unabhängig von ihm wirkenden Potenzen.

Zw. IV. 127. Vom Ereigniss der Sündfluth: Nulla natura sed auctor rerum omnium, qui vere natura et virtus universorum est, faciebat. 85. Omnis virtus numinis virtus est nec quicquam est quod non in illo sit imo illud ipsum sit.

Calv. I. xvi. 1. Carnis sensus, ubi dei virtutem in creatione semel sibi proposuit, illic subsistit; in mundo autem conservando et moderando generalem quamdam actionem considerat, unde vis motionis dependeat. Denique ad res omnes sustinendas sufficere putat vigorem divinitus ab initio inditum. At fides altius penetrat, nempe ut quem creatorem esse didicit, statim quoque perpetuum moderatorem et conservatorem esse colligat, neque id universali quadam motione orbem et partes ejus agitando sed singulari quadam providentia - -.

Alsted. 280. In gubernatione dei cernitur praecursus, quatenus omnia pendent a deo, concursus, quia creaturae non movent nec moventur, nisi moveantur a primo motore, succursus, quia dei cura provida non destituit actionem, si vergat ad ipsius gloriam. 291. Gubernatio ordinaria est, quae respondet ordini per primam creationem instituto. 305. Mediata est, ubi deus aliquid regit per media sive instrumenta.

Mares. 42. Ad gubernationem concursus pertinet, quo deus non solum dat vim agendi causis secundis et eam conservat, sed et easdem movet et applicat ad agendum. Praecursus etiam dicitur, nam causae secundae non movent nisi motae.

Heidegg. M. I. 159. Gubernatio est mediata, ubi deus ministerio causarum secundarum utitur. Pertinet huc concursus sive cooperatio dei cum causis secundis, vel simpliciter operatio, qua deus omnia in omnibus operatur 1 Cor. XII. 6.

Heidegg. Corp. th. VII. 30. Causa cooperationis est dependentia creaturae a creatore in esse et fieri. Neque illa obstat, quominus creaturae, quibuscum D. concurrit, verae actionum suarum causae, imo etiam in genere causarum secundarum respectu minus principalium etiam principales sint.

Ryssen. I. 214. Concursus i. e. cooperatio non in virium tantum conservatione consistit, non generalis tantum et indifferens, qui determinatur a causis secundis. Omnes causae secundae a deo sunt praedeterminatae ad agendum et deus non tantum agit cum causa secunda sed etiam in illam immediate.

Schleierm.: «Der Ausdruck Mitwirkung taugt nicht, weil er dem Endlichen doch eine Wirksamkeit für sich zuzuschreiben scheint.»

IV. Neben dieser durch Zwischenursachen hindurch vermittelten schlechthinigen *gubernatio* lehrte man auch eine unvermittelte Einwirkung Gottes, worauf Werth gelegt wird als auf eine Vorstellung, die Gottes Unbedingtheit durch irgend etwas Ande-

res veranschaulicht. Diese *gubernatio immediata, praeter ordinem naturae*, ist eigentlich gleichsam ein nachträgliches, schöpferisches Einwirken und erscheint als Wunder. Die planmässige Einheit in beiden Arten der Providenz, der *ordinaria* und *extraordinaria* wird besonders festgehalten in der Vorstellung, dass überhaupt alle Providenzacte die *exsecutio* ewiger, fester und unabänderlicher *decreta* Gottes seien.

1) Die Unabhängigkeit Gottes wird dadurch anschaulich gemacht, dass ihm neben der Wirkung durch *media* auch ein unmittelbares Einwirken zugeschrieben wird. Jenes ist aber die Regel und gewöhnliche, ordentliche Weise; dieses die Ausnahme und ausserordentlich, wiewohl immer auch geordnet. Immer aber ist diese Unterscheidung nur von untergeordnetem Werth, nur von objectiver Weltansicht her, und festzuhalten, dass, was durch *causae mediae* geschieht, ebenso schlechthin von Gott bewirkt wird, wie was ohne solche geschähe.

Zw. IV. 128. Von der Sündfluth: Dei igitur providentia et dispositione cum coorti sint imbres, jam nostra nihil refert, supernorum constitutione, quae hoc tempore sic coierint, an novo miraculo sint profusi. Nam sive ex ordine sive extra ordinem ista usu venerint, providentia tamen facta esse probant monitio et praedictio. Extra ordinem enim miracula facit. Quum cataclysmus tempore Noachi sic videatur inundasse, quasi natura (ut Philosophi vocant) illum invexerit. — Quod tamen nulla natura sed autor rerum omnium, qui vere natura et virtus universorum est, faciebat. 129. Cur ullum imbrem naturali nescio cui virtuti tribueremus? Naturaliter h. e. ex ordine principio constituto fusi imbres, quamvis per instrumenta nobis viciniora et notiora dari videantur, non tamen minus sunt providentiae quam cum miraculo fiunt.

Calv. I. xvii. 1. Providentia dei nunc mediis interpositis operatur, nunc sine mediis, nunc contra omnia media.

Bucan. 161. Aliquando sine mediis operatur, ut testetur, se non alligatum esse causis secundis.

Alting. 80. Gubernatio est mediata vel immediata; mediata, qua deus utitur ministerio causarum secundarum; immediata, qua per se solum operatur sive absque mediis, sive praeter, sive etiam contra media.

Alsted. 291. Gub. ex modo est ordinaria vel extraordinaria. 293. Quod fit ordinarie, fit secundum naturam, quod extraordinarie fit, praeter vel supra vel contra naturam.

Heidegg. M. I. 159. Gubernatio est mediata, qua deus causarum secundarum ministerio utitur; 160. immediata, cum causis secundis non utitur.

A Diest. 129. Est provid. vel ordinata et mediata, quae agit per ordinaria media et causas secundas, vel extraordinaria et immediata, quae agit vel sine mediis, vel contra media vel supra mediis, unde miracula.

Schleierm.: «Ein schlechthin Uebernatürliches könnte nur eine unsichere und unvollkommen religiöse Erregung hervorrufen. Man hat also kein Interesse, ein solches anzunehmen; vielmehr entsteht das Interesse, was für schlechthin übernatürlich gehalten wird, in das beziehungsweise Uebernatürliche aufzulösen.»

2) Die *gubernatio immediata* ist in ihren Acten der Begriff des Wunders, analog den schöpferischen Acten, darum (§. 42. VI. 2) nicht nur im strengsten Sinn *immediata*, sondern auch Acte umfassend, bei denen Gott zwar Mittel anwendet aber eine Wirkung hervorruft, die über die diesen Mitteln sonst zukommende Kraft hinausgeht (Heidegg. M. I. 160., *cum vel causis secundis non utitur vel iis supra et praeter naturam utitur*). Obgleich diese Vorsehung nicht nur *sine mediis et praeter*, sondern auch *contra media* wirkend bestimmt wird, so ist damit doch theils eine das Ganze umfassende Ordnung befolgt, theils nicht gemeint, dass Gott in der *gubernatio immediata* der *mediata* widerspreche. Also sind beide Arten der *gubernatio* nur relativ verschieden und somit die Wunder auch nur relative, d. h. nur aus den uns bekannten *mediis* nicht zu begreifende, oder doch wenn aus der ganz bekannt gedachten Natur nicht begreiflich, dann sammt dieser erst die volle höhere Weltordnung bildend.

a. Wunder sind oft nur für beschränkte Naturkenntniss Wunder und werden bei vollständigerer Naturkenntniss als Acte der *gubernatio mediata* erkannt; *miraculum* ist nur *mirabile.*

Zw. IV. 129. Eclipsis, terrae motus, fulmina quamvis rudi adhuc mundo pro miraculis haberentur, deprehensa tamen sunt naturaliter h. e. supernorum constitutione utpote viciniore et notiore causa fieri, quae cognitio admirationem eis ademit.

Hyper. 320. Miracula proprie dicta sunt externa quaedam opera s. facta, in admirationem apud homines habita.

Heidegg. M. 1. 161. Ad providentiam immediatam miracula referuntur.

Stapf. I. 96. Spinoza explicat miraculum per effectum, cujus causas ignoramus etsi sint naturales.

Endeman. 134. Miraculum secundi ordinis est effectus qui superat vires naturae nobis cognitae, praesertim hominum, qui tamen a natura superioris ordinis e. g. ab angelo praestantur.

b. Wunder sind Acte, welche Gott ausser der gewöhnlichen Ordnung der Dinge verrichtet, aber so gut in der alles umfassenden Weltordnung vorher verordnet sind wie das Gewöhnliche, verdienen darum eigentlich nicht für bedeutendere Kundgebungen Gottes gehalten zu werden als die gewöhnlichen und immer gleichmässigen.

Zw. IV. 129. -- quum tamen eo mirabiliora sunt, quo semel constitutus ordo officium suum facit ac servat in perpetuum, quam ea quae solum in horam ac pro re nata fiunt.

Pet. Mart. 21. Miracula sunt, quae deus praeter usitatum rerum ordinem eventura vult. Opera inusitata vi divina, quae facultatem creatae naturae superat. Non magnitudine operum constant miracula, majus quippe alioquin est opus, universam hanc machinam orbis gubernare, quam lumen coeco restituere, ut Augustinus ait. 22. Qui facultatem non habent miracula faciendi, ea de causa non sunt deterioris conditionis, quam ii quibus miracula facere conceditur. 23. Miracula non sunt satis ad fidem confirmandam.

Alsted. 291. Extraordinaria, quae praeter ordinem prima creatione constitutum procedit, dicitur inusitata gubernatio.

Wyttenb. I. 265. Mundus, in quo miracula sunt frequentia, imperfectior est illo, in quo minus sunt frequentia. (Also wo gar keine, da wäre die besste Welt).

Schleierm.: «Hält man die Wunder für nöthig als Darlegung der göttlichen Allmacht, so ist schwer zu begreifen, wie sich die Allmacht grösser zeigen soll in den Abänderungen des Weltlaufs, als in dem unabänderlichen Verlauf. Das Aendernkönnen ist nur dann ein Vorzug, wenn das Geordnete unvollkommen ist.»

c. Auch die gesteigertesten Vorstellungen vom Wunder, dass es *supra et praeter rerum creatarum nexum* erfolge, oder *contra omnia media, contra naturam*, ist nur insofern haltbar, als die Natur im engern Sinn als Complex von Dingen verstanden wird, neben dem es im göttlichen, einheitlich geordneten Weltplan noch andere geben soll. Versteht man unter der Natur hingegen die vollständige von Gott aufgestellte Ordnung und Gesammtheit

der Dinge, so kann es keine ausser oder gegen dieselbe verlaufenden Actionen geben, keine Wunder im absoluten Sinn, da z. B. ein Engel natürlich verrichten kann, was über menschlicher Natur läge. Noch weiter gehende Ansichten sind gegen die wahre Richtung der reformirten Lehre, die jedenfalls mit Augustin wie von zufälligen Dingen, so von Wundern sagen soll: vor uns gebe es dergleichen, weil wir nicht Alles überschauen, vor Gott aber nicht. (AUGUSTIN: *quomodo est contra naturam quod est voluntas dei; nobis, non deo miracula insolita contra naturam esse videntur).*

ZW. III. 156. Natura quid est quam continens perpetuaque dei operatio rerumque omnium dispositio.

CALV. I. v. 5. Dici posse, naturam esse deum, vel rectius naturam esse ordinem a deo praescriptum.

PET. M. 52. Providentia est regula omnium rerum quae aguntur.

ALSTED. 291. Miracula, quae excedunt vim totius naturae. 293. Falsum in extraordinaria gubernatione non esse ordinem, sed est praeter communem et usitatum ordinem. Omnia opera dei sunt plena ordinis, rationabilia, sed universitatem regendi mundum vel videre vel pandere difficillimum est homini. Augustini verbum tenendum: semper est ordo in operibus dei, sed nobis incomprehensibilis. Quod extraordinarie fit, fit praeter vel supra vel contra naturam. 298. Miraculum contra naturam est particularem, sed non contra naturam universalem, deus nihil contra hanc facit.

WENDELIN 1019. Miraculum est opus insolitum totius(!) naturae creatae vires superans a deo editum ad potentiam declarandam. (Wogegen ZWINGLI oben!).

HEIDEGG. M. I. 161. Gub. immediata - - vel contra naturam, non quidem universalem sed particularem. Miracula vim omnem creaturarum transcendentia sunt. Impia Spinozae, miracula ad fallaces hominum opiniones revocantis, religio est.

STAPFER I. 96. Miraculum est effectus, qui neque ex essentia, neque ex vi creaturarum aut mundi secundum statum antecedentem consequitur. Producitur a causa quae est extra nexum rerum, a mundo plane diversa. (Gilt ja auch von der gewöhnlichen *gubernatio*, da die *causa* nie in den *causis secundis* ruht). Leibnitz distinguit inter majora et minora i. e. mirabilia.

ENDEMANN 134. M. primi ordinis est solius dei opus, quando deus finem suum per naturam plane non, aut per miraculum melius impetrare potest. Citra necessitatem miracula non facit. (Also wie eine

Nachhülfe für nicht hinlänglich schon Angeordnetes, was nach Zwingli eine Unvollkommenheit des Menschen in Gott übertrüge).

3) Dass die ganze *providentia* einheitlich und zusammenhängend geordnet sei, so dass nur relative Theilungen in ihr denkbar sind, wird namentlich festgestellt in der Lehre, die *providentia* sei *exsecutio decretorum dei aeternorum et immutabilium*, Ausführung eines ewigen festen Weltplanes, der nur missverständlich mit dem Begriff des Fatum verwechselt würde, das die Causalität eben nicht im intelligenten Gott, sondern in dem unintelligenten *nexus rerum* sucht.

Zw. IV. 84. Providentia est perpetua et immutabilis rerum universarum administratio, 85. firma, quia infallibilis est dei sapientia. 127. Firma manent ejus decreta, quia firmus ipse est et incommutabilis.

Calv. I. xvi. 8. Qui huic doctrinae invidiam facere volunt, calumniantur esse dogma Stoicorum de fato. Nos fati nomen, etsi de verbis inviti litigamus, tamen non recipimus, quia est ex eorum genere, quorum profanas novitates refugere nos Paulus docet, tum quia ejus odio conantur gravare dei veritatem. — Non cum Stoicis necessitatem comminiscimur ex perpetuo causarum nexu et implicita quadam serie, quae in natura contineatur, sed deum constituimus arbitrum et moderatorem omnium, qui pro suo sapientia ab ultima aeternitate decrevit, quod facturus esset, et nunc sua potentia quae decrevit exsequitur.

Hyper. 252. Opinantur nonnulli, eum qui providentiam istam astruit, simul fatum astruere. Nullo modo, siquidem fatum a deo distinxerunt, causas fatales connexas per se suisque viribus agere.

Bucan. 150. Duae sunt partes providentiae, una est aeterna dispositio, qua immutabiliter res omnes regere decrevit, altera est ipsa actualis gubernatio.

Keckerm. 116. Respectu providentiae dei omnia fiunt et sunt necessario.

Alsted. 271. Deus omnia gubernat convenienter aeterno providentiae decreto. 274. Fato vel naturali necessitati deum quoque inevitabile dicunt.

Mares. 40. Fatum, quod perperam Epicuraei negabant, Pythagorici ad sola naturalia, necessaria et universalia restringebant, Aristoteles in sublunaribus non agnoscebat, Mathematici ex siderum situ et cursu vitiose suspendebant, Stoici juxta quosdam, quamvis aliud ex ipsis et Seneca maxime colligi posse videatur, causarum secundarum nexui sempiterno, vi siderum provenienti, cui deus ipse subjiceretur,

alligabant, christiana theologia merito suscipit, prout sonat, vel divinum decretum, vel causarum complexum a dei providentia constanti et immutabili dependet. Ei subjicimus non modo astra, sed nativitatem et mortem uniuscujusque, cujus terminum fixum cum omnibus circumstantiis contra Lutheranos, Arminianos et Semipelagianos quoslibet asserimus.

A Diest. 129. Prov. consideratur in antecedente decreto et subsequente exsecutione. P. decreti est, qua deus res creatas omnes et singulas curare ab aeterno decrevit. P. exsecutionis est, qua res sicut ab aeterno decrevit, ita in tempore curat.

Ryssen. I. 126. Decretum in deo non est accidens sed essentialiter, ut actus immanentes voluntatis ipsius. Decreta non male ideae omnium rerum in dei mente dicuntur; omnia decreta dei sunt aeterna, nulla in tempore facta.

Schleierm.: «Gemeiner Naturverlauf und Wunderbares ist von Gott gleich abhängig, so auch der ganze Naturkreis, dessen beide Endpunkte damit angedeutet sind.»

V. Die ganze Lehre von der schlechthinigen Ursächlichkeit der Providenz für alles Bestehen und Geschehen zunächst in der Naturwelt, (da sie erst in der sittlichen Welt schwierig und streitig wird), ist praktisch wichtig als Aussage und Nährung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Ueber dieses hinausgetrieben wird Alles ein speculirendes Problem, sei es nun, dass man in der Providenz noch Ursächlichkeit denkt für nie Geschehendes, also überschüssige Causalität, oder dass man Ansichten eines veränderlichen objectiven Bewusstseins, die an sich weder fromm noch unfromm sind, als dogmatische Autorität aufstellt.

1) In der Providenz noch überschüssige Causalität zu denken, geht über die Religion hinaus, z. B. ob in Gott auch Möglichkeit und Causalität für eine ganz andre Weltleitung läge.

Zw. 1. 184.: «Richtige Kenntniss von der göttlichen Vorsehung ist für die Frommen das sicherste Verwahrmittel wider die Gefahren des Glücks und des Unglücks.»

Calv. I. xvii. 7. Pia providentiae meditatio, quam dictat pietatis regula: primum ut certo persuasi, nihil fortuito contingere, ad deum velut praecipuam rerum omnium causam oculos semper referamus. 10. Inaestimabilis est piae mentis felicitas, quae in dei providentiam recumbit; contra misera anxietas - -.

Marbs. 43. Ut haec doctrina multum inservit fidei piorum suum

onus in Jehovam rejicientium, sic ea abutuntur, qui eam suae vel supinitati ac securitati carnali, vel temeritati obtendunt.

Heidegg. M. I. 175. Ingens doctrinae orthodoxae de dei providentia usus est. In ejus cognitione et fiducia non postrema beatitudinis pars consistit.

2) Sie als Causalität, keineswegs als leeres Voraussehen zu glauben, ist religiös nothwendig.

Zw. IV. 84. Prov. universa prospicit et prospecta disponit, est perpetuum et immutabile rerum omnium regnum et administratio.

Calv. I. xvi. 4. Providentia non solum speculari, sed eventus omnes moderari. Non est nuda praescientia.

Pet. Mart. 51. Provid. non est nuda cognitio sed efficacia.

Aret. 31. Cicero ait: provid. est per quam futurum aliquid videtur antequam eveniat. Nos: est ratio aeterna, qua deus a se condita conservat, administrat et dirigit ad certos fines.

Bucan. 149. Providentia -- non nuda et otiosa rerum praescientia et cognitio, sed actuosa et efficax rerum omnium administratio.

3) Bloss objective Weltansichten werden zwar, wie sie Ueberzeugung sind, mit ins Dogma verarbeitet, sind aber veränderlich und nur missverständlich als dogmatische Autorität anzusehen. Aeltere sahen hierin richtiger als Spätere. So die Opposition gegen das kopernikanische Weltsystem.

Keckerm. 124. bestimmt den Inhalt des Gotteswortes als Darlegung der natura, decreta et gratia dei. Dann fährt er fort: Sunt quidem et aliae res significatae in s. scriptura, - sed non pertinent ad theologiam. Alias enim theologia nihil aliud esset quam confusa quaedam congeries materiarum physicarum, astronomicarum, oeconomicarum --, si quidem de his omnibus mentio fit subinde in s. scriptura, ut de sole, luna, pluvia, rore, grandine cet.

Scharp. 351. An stellae moveantur quiescente coelo! Resp.: stellae dicuntur motu suo tempora distinguere, deinde aliis scripturae locis motus semper coelo tribuitur.

Ryssen. I. 207. Sol et luna in coelo moventur, terra acquiescit! Contra philosophos sol dicitur moveri Ps. xix. 6, 7. et occidere. Sol miraculo quievit Josuae x. 12; terra dicitur immota stans Ps. xciii. 1. 208. Nec aves ad suos nidos redire possent, interea enim mota esset terra 450 milliaria. Quicquid volitat et pendet in aëre ab occasu ad orientem moveri videretur, quod falsum esse cognoscitur. ex avibus, emissis sagittis cet! Scriptura in rebus naturalibus, quas spiritus s.

bene novit, non loquitur secundum opinionem vulgi, vel improprie; nullibi enim proprie aliter loquitur. Aves, aër et omnia cum terra moveri, figmenta sunt; aër est corpus fluidum!! — 5. Repugnat, ajunt, philosophiae, ferrum natare, nasci ex virgine cet. Respondeo: ista *κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο* dicuntur. In philosophia negantur secundum leges naturae, in theologia vero affirmantur respectu omnipotentiae divinae et supernaturaliter. (Sonst sagen die Reformirten, es könne nichts hier wahr, dort falsch sein).

Mästricht, vergl. Vorrede.

Kritik. Für die Naturwelt bedenken sich auch andre Confessionen nicht, das schlechthinige Abhängigsein von der Providenz anzunehmen, obwohl schon hier die Entschiedenheit der Reformirten als Lehre vom Fatum verdächtigend. Ganz richtig wird die Providenz als *gubernatio* gar nicht bloss oder doch theilweise nur auf Präscienz bezogen, sondern auf Prädetermination, d. h. Gott nicht bloss als wissend, was sich in der Zeit verwirklichen werde, sondern auch zugleich es bewirkend aufgefasst: denn obwohl die *gubernatio* vorzüglich die Intelligenz Gottes kund giebt, so doch nothwendig nicht eine von Macht entblösste, getrennte, sondern die Macht als intelligente; denn das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit postulirt Gott nothwendig als Causalität. Das blosse Dasein und Beharren des Stoffes verkündet die Causalität als unabsehbare Macht, das Eingerichtetsein und geordnete Sichbewegen der Welt und ihrer Theile verkündet dieselbe mächtige Causalität als unabsehbar intelligente. Je entschiedener so das schlechthinige Abhängigsein alles Bestehenden und Geschehenden gelehrt wird, Alles nur die *exsecutio*, Verwirklichung ewiger, fester und unabänderlicher *decreta* sein soll: desto mehr muss folgen, dass in dieser einheitlich geordneten Weltlenkung keinerlei absoluter Gegensatz vorkommen kann. So wird denn auch, was durch die Vermittlung der Natur als eines Complexes *causarum secundarum* geschieht und was ganz oder theilweise ohne, über diesen hinaus geschehen soll, d. h. das Wunder, nur einen beziehungsweisen Gegensatz bilden. Ist freilich das Wunder ein willkommer Begriff, um die Unabhängigkeit Gottes von der Natur anschaulich zu machen: so ist diess doch nur das Gegengewicht gegen einen

Fehler; denn nach reformirter Lehre ist es eigentlich fehlerhaft, unter der Natur ein irgendwie für sich wirkendes Gebiet zu verstehen, eine ausser Gott ablaufende Verkettung von endlichen Ursachen. Wenn freilich dem gemeinen Standpunkt dieser eigentlich heidnische, nicht biblische Begriff einer solchen ausser Gott wirkenden φύσις, *natura*, immer anklebt: so muss dann in dem was daneben, also wunderbar, gewirkt wird, die Allmacht Gottes vorzüglich anschaulich werden; sie verwendet dann gleichsam, was ihr anderswo entzogen scheint, energischer im Wunder. Diese Unvollkommenheit ist aber dem reformirten Standpunkt nicht wesentlich noch von Anfang an zulässig erschienen. ZWINGLI sah wohl ein, dass je geordneter Gottes Thätigkeit erkannt wird, desto völliger werde er aufgefasst; je mehr man hingegen voraussetze, dass Gott mit dem geordneten Verlauf seine Absichten hin und wieder nicht erreiche und darum ausserordentlich nachhelfe, desto mehr werde er nach Art unvollkommner Menschen gedacht. Definitionen des Wunders, welche das absolute Wunder geben, finden sich darum bei ihm widerlegt; noch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wird bestritten, dass Gott Wunder thue *contra universam naturam*. Das Wunder ist um so mehr nur relatives, wenn überdiess bedacht wird, dass ja, auch wo Mittelursachen wirksam sind, diese nie für und aus sich wirken, sondern ganz aus und durch Gott, also auch da ein wunderbares mit ist; auf der andern Seite aber Wunder doch nie absolut ohne alle Anwendung von *mediis* gedacht sind. Der strengere Wunderbegriff scheint also eine Strafe, die das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl denen anthut, welche in der Welt ein starr gewordenes In- und Fürsichsein ausser und neben Gott irriger Weise erblicken. Wo Gott nur transcendent vorgestellt wird, da muss das Wunder nachhelfen. Versteht man unter Natur, wie ZWINGLI und wesentlich auch CALVIN, die Gesammtheit alles göttlichen Leitens, so kann nur der Gegensatz des Gewöhnlichen, Bekannten und des Ungewöhnlichen, Unbekannten übrig bleiben, also der relative Wunderbegriff. Immer aber wird im einzelnen Fall streitig sein, wie weit das schon Bekannte in den Ordnungen Gottes protestiren darf wider möglicher Weise zu weit gehende Berufung an das

Unbekannte. Dass Eisen im Wasser schwimme, ist aus seiner Natur unmöglich; das nicht zugeben, hiesse Erkanntes verläugnen; durch magnetische Anziehung könnte es aber dennoch schwimmend erhalten werden, und wer die nicht bemerkte, sähe ein Wunder. So ist bei jedem Wunder unbemerkte Vermittelung denkbar. Nie aber kann in der Philosophie und Vernunft wahr sein, was in der Theologie falsch ist und umgekehrt; vor Gott giebts nur Eine Wahrheit. — Mit dem Wunderbegriff bestimmt sich also der Naturbegriff, Gott ist von der Natur verschieden, insofern transcendent, dennoch sie durchdringend, insofern immanent. Wie weit das eine oder andre, ist Frage der objectiven Weltansicht, bei ZWINGLI überwog die Immanenz, bei Spätern die Transcendenz. Andre halten die Mitte, wie ALSTED. 326 f. *Exsecutio non est actus in deo aeternus, uti decretum, sed in tempore. Deus non subjacet tempori, quando agit in tempore. Exsecutio est opus dei extra ipsius essentiam, nam deus hic virtutem suam exercet extra se. Haec igitur opera realiter differunt ab essentia dei, nec ponunt quidquam reale in essentia ipsius. Quamquam enim deus sit in mundo et totus mundus in deo, tamen mundus est in deo per modum dependentiae externae, et deus in mundo per modum assistentiae.* — Vollends einzelne objective Weltansichten sind keine dogmatische Autorität. Wer das kopernikanische Weltsystem als richtig erkennt, kann ob noch so fromm, fast nur lächeln zu dem Widerspruch, den z. B. RYSSENIUS dagegen zu erheben für Pflicht hält. Ob die Sonne oder die Erde laufe, ist für die Frömmigkeit einerlei, wenn nur die Abhängigkeit von Gott bleibt. Gerade dieses Beispiel zeigt, dass selbst, wenn die Bibel ältere Weltansichten mit ausspricht, sie das nicht als religiöse Autorität, sondern als Darstellungsmittel des Religiösen gebraucht hat und schwerlich ein Lehrbuch der Naturwissenschaft sein will, so ehrwürdig auch die Bibel ist, wo sie uralte, kindlich menschliche Vorstellungen überliefert, die ja möglicher Weise auf einer Uroffenbarung ruhen, weil gewiss den ersten Menschen das, was uns die erziehende Generation leistet, irgendwie muss ersetzt worden sein, wenn sie sich menschlich, nicht thierisch entwickeln sollten.

§. 44. So wenig Allmacht und Allwissenheit in Gott real ausser einander sind und wirken, eben so wenig ist Schöpfung und erhaltende Lenkung für Gott verschieden, er ist dieselbe unveränderliche Causalität; aber für unsre Auffassung ist die Allmacht mehr aus der Schöpfung, die Allwissenheit mehr aus der Lenkung der Welt erkennbar.

Wie nach jeder Unterscheidung göttlicher Eigenschaften wieder deren Zusammenfassung zu geben ist, so muss nach jeder Unterscheidung der göttlichen Werke auch wieder zusammengefasst werden, weil alle solche Unterscheidung nur eine Strahlenbrechung ist in den Schematismus der menschlichen Erkenntniss hinein, die Zerlegung der Strahlen also erst durch Wiederzusammenfassung ein Abbild der Wahrheit wird. Ist die im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl gesetzte schlechthinige Causalität die Gottesidee, so können wir uns das nur veranschaulichen, wenn wir, vom zeitlichen Denken genöthigt Anfang und Fortgang zu unterscheiden, die göttliche Causalität für beide aussprechen. Da aber Eine, schlechthin in sich unterschiedslose einfache Causalität gemeint ist, so muss die Unterscheidung wieder aufgehoben werden, die Causalität ist nun näher bestimmt, inhaltlich erfüllt und im wieder aufgehobenen Unterschied voller geschaut als vor dessen Setzung. Einrichtende Schöpfung und erhaltende Lenkung der Welt sind fürs zeitliche Bewusstsein zu unterscheidende Strahlen der Causalität, aber über das zeitliche Denken hinaus postuliren wir Einheit der Causalität und suchen dafür annähernde Ausdrücke, wie Erhaltung sei eine fortgehende Schöpfung, Schöpfung eine anfangende Erhaltung, Einrichtung eine anfangende Lenkung, Lenkung eine fortgehende Einrichtung. — Namentlich darf für Gott die schöpferische und die lenkende Thätigkeit nicht als eine verschiedene angesehen werden, da er in nur zeitlich gewonnene Unterschiede nicht eingeschlossen ist, vielmehr unveränderliche Causalität sein muss.

Darlegung.

I. Schöpfung und erhaltende Lenkung setzen einander nothwendig voraus, sind Eine Causalität nur verschieden für zeitliches Bewusstsein.

1) Schöpfung und erhaltende Lenkung setzen einander voraus.

Zw. IV. 83. Da, ut rebus a se conditis faveat quidem, sed regere non possit, jam summum non erit - - -

Calv. I. xvi. 1. Nisi ad providentiam dei usque transimus, nondum rite capimus, quid hoc valeat, esse creatorem. Quum creatorem esse didicit fides, statim quoque perpetuum moderatorem et conservatorem esse colligit.

Hyper. 225. Res a se creatas minime deserit nec patitur eas confuse misceri aut temere corrumpi vel interire, sed incredibili sapientia omnes fovet, alit, moderatur, conservatque. Haec sua providentia facit.

Heidegg. M. I. 158. Conservatio continuata creatio dei activa est. Si enim creatio et conservatio dei actiones distinctae forent, creatio primo cessaret, ac tum conservatio vel eodem, quo creatio cessavit, vel sequente momento inciperet. Sicut creatio aeterna et efficax dei jussio, ut res existat, ita conservatio eadem dei jussio est, ut res porro existat.

Schleierm.: «Wenn man noch Schöpfung und Erhaltung sondert, so muss die Schöpfung, als das Fortbestehen bildender Kräfte, auf die Erhaltung zurückgeführt werden; ebenso die Erhaltung, als Wechsel einzelner, neu beginnender Thätigkeiten, auf die Schöpfung.»

2) Beide sind Eine und dieselbe Causalität, Schöpfung eine beginnende Erhaltung und Lenkung, diese eine fortgesetzte Schöpfung.

Alsted. 283. Conservatio est quaedam continuatio. Quemadmodum creatio est prima productio rei ex nihilo, ita est conservatio rei continuatio, ne in nihilum recidat. Deus mundum sustinet.

Mares. 42. Conservatio est continuata creatio.

Ryssen. I. 209. Providentia bene altera creatio dicitur. Nam eadem voluntate, qua deus omnia creavit, omnia conservat, et creatio a conservatione in eo tantum differt, quod quando voluntatem dei sequitur rerum existentia, dicitur creatio; quando res eadem per eandem voluntatem durat, dicitur conservatio.

Heidegg. l. l. Conservationi annihilatio opponitur. Cessante actione conservante res in nihilum collabitur.

Schleierm.: «Die göttliche Begründung und die menschliche Abhängigkeit muss dabei also festgehalten werden, dass in der Schöpfung das Aufhören ausgeschlossen wird und der Wechsel von Thätigkeit und Ruhe; die Erhaltung aber nicht so gedacht wird, dass noch etwas ausser ihr den Anfang der Welt bedinge.»

II. Obgleich also für uns aus der Schöpfung mehr die Allmacht, aus der erhaltenden Lenkung mehr die Allwissenheit erkennbar ist, so ist Gott immer dieselbe, unveränderliche Causalität, d. h. vom ewig sich gleich bleibenden *decretum* geleitet.

1) Schöpfung, weil hier das Stoff ins Daseinrufen mehr sich geltend macht als gestaltende Einrichtung, erinnert mehr an die Allmacht der göttlichen Causalität; Vorsehung, weil hier das gestaltende Lenken sich mehr geltend macht als die Stofferhaltung, erinnert mehr an die Allwissenheit der göttlichen Causalität.

Pet. Mart. 1. Naturalis cognitio est posita in eo, ut ex ipsa fabrica mundi noverint, deum esse potentissimum, ex pulchritudine et distinctione rerum, deum esse sapientissimum. 51. Deus est simplicissimus, tamen ad nostrum captum ponitur in illo duplicem esse facultatem intelligendi et volendi.

Hyper. 116. Semper primo incurrit in animos majestas ac potentia dei, quae se habet ut principium et origo rerum universarum; huic ejusdem patris sapientia sive consilium, quo disponuntur omnia quam ordinatissime.

Heidegg. M. I. 59. Velle et intelligere in deo unum idemque est.

2) Die göttliche Causalität, in ewigen Decreten ausgedrückt, ist darum eine einheitliche, unveränderliche.

Zw. IV. 127. Deus non ut homo, cui saepe tam infeliciter cadunt consilia, ut dicat: non putarem, alia aggrediamur. Illi nullum imprudenter capi consilium potest. Immutata igitur manent quae constituit, quia omnia praevidet. Firma manent ejus decreta, quia firmus ipse est et incommutabilis.

Pet. Mart. 50. In deo minime propter providentiam timenda est ulla novitas vel mutatio. 52. Immutabilis est providentia, est enim regula omnium, quae aguntur.

Hyper. 152. Quodsi in iis quae deus semel statuit, mutationem invenire aliquam advertimus, non debemus judicare, ipsam dei voluntatem esse in sese mutatam, sed ut mutatio certo tempore fieret, deum ab initio voluisse. Ac longe aliud est mutare voluntatem, aliud vero ipsam rerum mutationem velle.

Alting. 83. Ex providentia apparet, deum sapientissimum esse immutabilem.

Alsted. 66. Deus immutabilis est, ergo impatibilis et perfectus.

Heidan. I. 95. In simplicitate dei recte infertur ejus immutabilitas, per quam deus necessario est id quod est, talis qualis est,

neque in essentia sua se aliter habere potest, quam re ipsa se habet et habuit ab aeterno.

Van. Til. 19. Immutabilitas est perfectionum dei constantia perfecta, ut ei nihil accedere vel decedere queat. 21. Simplicitas, quae est omnium perfectionum inter se et cum ejus essentia identitas.

Kritik. Vom Standpunkt des ewigen Gottes aus muss die Unterscheidung der *creatio et conservatio cum gubernatione*, wie die von Allmacht und Allwissenheit, wegfallen, Erhaltung nur die fortlaufend gedachte Setzung des Stoffs sein, Lenkung nur die fortgehende Einrichtung. Doch scheint diese Darstellung des Unterschiedes als eines aufgehobenen eigentlich eher der Idee einer Welt von Ewigkeit her anzugehören als einer zeitlich entstandenen, wenn z. B. gesagt wurde *creatio est aeterna et efficax dei jussio*. Je mehr man sich die Welt in bestimmtem Punkte der Ewigkeit beginnend denkt, wodurch die Ewigkeit freilich selbst zeitlich würde, desto mehr wird man für Gott selbst auch beiderlei Acte unterscheiden; soll dieses nun doch nicht geschehen, so ist diess nur eine neue Anzeige, dass, die Welt erst von einem Punkte an existirend zu denken, eben nur eine menschliche Form sei, das Causalitätsverhältniss Gottes aufzufassen. Für Gott ist die Welt ja doch in den Decreten ewig gegenwärtig, sonst aber gilt die Vorstellung, dass was Gott denkt, Realität habe. Bekämpft wurde auch wirklich nicht der Satz, dass die Welt von je Welten her, d. h. ohne dass es früher je nicht oder anders gewesen, von jeher von Gott abhänge, sondern bekämpft wurde nur, dass die Welt eine von Gott unabhängige Ewigkeit habe, somit ein zweiter Gott, oder der Eine Gott sei. Passend werden übrigens Eigenschaften Gottes, die wie die Unveränderlichkeit mehr ein Thun als ein Sein beschreiben, zu den Werken Gottes gestellt, indem das Schema von Eigenschaften Gottes im Reflex der Naturwelt einfach Allmacht und Allwissenheit sind, beide als ewig und allgegenwärtig einander durchdringend. Schon die *simplicitas* verdient nicht als eine Eigenschaft neben jene zu treten, ist nichts als der Vorbehalt, dass unsre Unterscheidung verschiedener Eigenschaften in Gott nicht als Unterschied vorhanden sei. Unveränderlichkeit ebenso drückt nur aus, dass allem, was geworden ist und geschieht, Eine und dieselbe Causalität zum Grunde liege.

§. 45. Diese aus der Naturwelt erschlossene Gotteserkenntniss, Naturreligion, will überall über sich selbst hinaus gehen und wird überall unwahr, wo sie nicht in eine höhere aufgehen kann, artet aus in eine heidnische Naturvergötterung. Nur wer auf höherm Standpunkte steht, vermag dann schon aus der Natur die natürlichen oder elementaren Eigenschaften Gottes rein zu erkennen.

Ueberall hat die aus der Naturwelt gewonnene Religionserkenntniss, welche Gott in analoger Weise in natürlichen oder metaphysischen Eigenschaften auffasst, den Trieb über sich selbst hinauszugehen und Alles bis zum Analogon mit dem Sittlichen zu steigern. Macht, Allmacht will in Willen, d. h. sittliche Kraft übergehen und wird darum oft mit dieser verwechselt, Intelligenz, Allwissenheit ebenso in den sittlichen Begriff der Weisheit. Nur die formellen, *via negationis* entstandenen, Eigenschaften steigern sich nicht weiter, wohl aber die materiellen, die aus einem Analogon im Naturleben des Menschen durch Steigerung gebildet sind. In unsrer Natur liegt Kraft und Intelligenz; was die vermögen, muss Gott unendlich gesteigert auch vermögen, allmächtig und allwissend sein. Da wir aber an uns selbst das sittliche Leben höher schätzen müssen als das natürliche, die Kraft Wille, die Intelligenz Weisheit werden will, so können wir Gott die Analoga zum Höhern in uns nicht verweigern, er ist Allmacht und Allwissenheit, aber er ist nicht bloss dieses. Ebenso wo wir *via causalitatis* ihn als Schöpfer und Lenker der Naturwelt bestimmen, will sich schon das Sittliche einmischen, die blosse *gubernatio* wird schon als *providentia*, wenn auch *generalis* gefasst, d. h. sittlich; und ebenso das Schaffen selbst auch als ein auf Zwecke bezogenes, also sittliches. Geht die Religion der Natur also nicht mit Entschiedenheit in die sittliche über, so wird sie unwahr, schlägt um in ihr Gegentheil, in Kreaturvergötterung oder Heidenthum, welches überall zu bekämpfen die Tendenz der Reformirten ist. Begreiflich also, dass sie hier schon mit grosser Energie, um allen Polytheismus abzuschneiden vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl aus fast bis zu pantheistischen Formeln fortgeschritten sind. — Die wahre Naturreligion hat nur, wer auch die sittliche

hat, und diese beiden nur, wer auch die Offenbarungsreligion hat. Was wahr ist als Vorstufe, ist unwahr wenn es Alles sein will. Die natürliche Religion muss daher theils vertheidigt, theils als ungenügend erklärt werden §. 31.

Darlegung.

I. Wahr ist die aus der Natur zu gewinnende Religion und Theologie als Vorstufe, aber unwahr, ungenügend wenn sie mehr sein will.

1) Wahr als Vorstufe.

Calv. I. xiv. 20. Ne pigeat in hoc pulcherrimo theatro piam oblectationem capere ex manifestis et obviis dei operibus. Est enim hoc, etsi non praecipuum, naturae tamen ordine primum fidei documentum, quaquaversum oculos circumferamus, omnia quae occurrunt meminisse dei esse opera.

Marbs. Naturalem religionem propugnamus contra Atheos et excolimus contra Socinianos.

2) Sie ist aber nicht Alles, genügt also nicht.

Zw. III. 159. Fucus est quidquid ex philosophis quid deus sit allatum. Quod tamen vere quidam dixerunt, ex ore dei fuit, qui cognitionis suae semina etiam in gentes sparsit, quamvis parcius et obscurius, alioqui verum non esset. IV. 89. Quid attinet philosophicum appellare, quod divinum est. Plato et Seneca ex fonte spiritus divini hauserunt. Qui verum dicit, ex deo loquitur.

Calv. I. ii. 1. Quamquam deus numen suum cunctis delineatum in creaturis proponit, aliud tamen et melius adminiculum accedat necesse est, quod nos probe ad ipsum mundi creatorem dirigat. Itaque non frustra verbi sui lumen addidit.

Aret. 7. Deus etiam inter gentes suos semper habuit doctores honesti et cognitionis divinae secretioris. Quaeri solet, an cognitio illa sufficere potuerit gentibus ad salutem, quam rem alii aliter expediunt, nos sic: quanquam praeclara fuerit eorum notitia et singulari dei munere iis concessa, tamen ad salutem insufficiens erat. Nam extra Christum nulla salus sperari potest, Christum vero et sapientissimi ex gentilibus non agnoverunt. Quod Justinus dicit, Socratem agnovisse λόγον i. e. Christum, non concedimus. Ethnici similes asinae Bileam (!) multa dixerunt, quae non intellexerunt.

Marbs. -- Sed negamus contra Pelagianos, illam sufficere ad salutem.

II. Unwahr wird sie und schlägt ins Gegentheil, in Kreaturvergötterung um, wenn sie allein bleiben, nicht zur sittlichen und geoffenbarten Religion fortschreiten will. Diess liegt zu Tage im Heidenthum, wo die Religion, wenn auch nicht ohne sittliche und selbst geoffenbarte Elemente, doch unter der Potenz der blossen Natur bleibt.

1) Die Vorstufe der Naturreligion wird unwahr, wenn sie nur für sich bleiben will.

Calv. I. v. 14. Frustra nobis collucent in mundi opificio tot accensae lampades ad illustrandam autoris gloriam, nam ad illam percipiendam non sunt nobis oculi, nisi interiori dei revelatione per fidem illuminentur. iv. 1. -- nullus, in quo religionis semen omnibus inditum maturescat. Sive alii evanescant in suis superstitionibus, sive alii data opera malitiose a deo desciscant, omnes tamen degenerant a vera ejus notitia; ita fit ut nulla in mundo recte maneat pietas. Hanc pravitatem Paulus notat ad Rom. I. 22. infatuatos esse dicens, quum sapientes esse appeterent.

Pet. Mart. 2. Philosophi solum illa cognoverunt et debuerunt vulgo praedicare, verum id nequaquam praestiterunt, sed elati animo inter sese continebant, imo occultabant. Sic Aristoteles ad Alexandrum scripsisse dicitur, physica sua ita esse edita, ac si non essent edita. Tum caerimoniis ac suis ratiunculis vitiarunt, quod purum hauserant.

Beza qu. th. I. 69. Quum ad dei naturam explicandam ventum est, postquam philosophi multa vere dixerunt, quam subito praestantissimi quique evanescunt? Unde enim πολυθεΐα, unde Epicuraeorum furores, unde Stoicorum necessitas, numen ipsum constringens, unde Aristotelis deliria, mundi aeternitatem somniantis et particularem providentiam tollentis?

Aret. 7. Ceterum cognitio per se non salvat, daemones etiam cognitionem habent multorum mysteriorum. Accedit quod cognitis rebus non insisterent; cognoverunt quidem, sed ut deum non glorificarunt. Extra controversiam igitur est, illos minime justificari potuisse illa notitia.

2) Das Umschlagen der wesentlich für sich bleibenden Naturreligion in Kreaturvergötterung erweist sich im Heidenthum.

Calv. I. iv. 3. Sua deliria colunt et adorant; nec multum interest hac parte, deum unum an plures concipias, quia semper a vero deo discedis, quo relicto nihil tibi restat nisi execrabile idolum.

Nullam esse legitimam religionem, Lactantius ait, nisi cum veritate conjunctam.

Pet. Mart. 1. Haec sunt, quae deus largitus est ethnicis, at illi dei donis abusi sunt. 2. Acceperunt a deo praeclarissimam rerum notitiam, quacum debuissent illum colere et ornare, cum transtulerunt ad saxa et ligna statuarum veneranda.

Kritik. Zulänglich zur Unentschuldbarkeit, unzureichend zum Heil wird die natürliche Religion dargestellt, ganz richtig; denn sie trägt als Vorstufe in sich die Hindeutung über sich selbst hinaus, so dass wer dieser nicht folgt, unentschuldbar ist, und keiner, der nur in ihr bleibt, selig werden mag. Unklar wird dieses klare Verhältniss nur, wenn die Naturreligion nicht als Vorstufe betrachtet wird, nicht als nur beziehungsweise von höhern Stufen verschieden. Betrachtet man sie hingegen so, so erledigt sich die Frage über das Seligwerdenkönnen der Heiden. Die Naturreligion für sich macht nicht selig, Heiden als Heiden werden nicht selig; aber in der Naturreligion giebt es schon Vorwirkungen der Gnade, also das, was dem λόγος, ungenauer Christo, zugeschrieben wird. Dieser auch in der noch wesentlich natürlichen Religion erreichbare Zusammenhang mit den Gnadenwirkungen Gottes kann aber selig machen; daher schreibt Zwingli einem Sokrates, Seneca Seligkeit zu, d. h. äusserlich angesehen, einzelnen Heiden, aber nicht *qua* Heiden, sondern *qua* Erleuchtete aus dem *spiritus divinus*.

B. Gott im Verhältniss zur sittlichen Welt.

Foederis gratiae oeconomia sub lege, cognitio dei legalis oder *rationalis* im engern Sinn.

Uebergang.

§. 46. Auf dem Boden der Naturwelt ist eine Welt sittlich vernünftiger Geschöpfe (*creaturae rationales*) vorhanden, in welcher Gott sich noch vollkommner kund giebt durch die sittlichen Gesetze und Ordnungen; die Causalität selbst wird eine dem Sittlichen analoge, d. h. Wille.

Von der blossen Natur sind bestimmt verschieden als höhere Geschöpfe die *creaturae rationales (morales)*, deren Sphäre, Schöpfung und erhaltende Regierung, besonders zu betrachten ist. Nach der Ansicht des objectiven Bewusstseins sind es theils Wesen aus Geist und Materie bestehend, d. h. die Menschen (und allfällig analoge Bewohner andrer Weltkörper), theils Geschöpfe, die nur Geist sind, d. h. Engel. Weil auch die letztern vom objectiven Bewusstsein vorgestellt wurden, so musste das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch auf diese Vorstellungen bezogen werden, die Dogmatik auch über sie sich verbreiten; hingegen immer weniger, seit die Vorstellung von solchen Wesen oder doch ihr Verkehr mit uns Menschen mehr dahingestellt als behauptet wird. Diese sittlichen Kreaturen haben ihren besondern Vorzug im sittlichen Gesetz, das mit ihnen gegeben ist und dem sie auf sittlichem Wege genügen sollen, was gewöhnlich Selbstbestimmung, sittliche Freiheit, *liberum arbitrium* genannt wird. Sie sind eine höhere Stufe von Kundgebung Gottes, der erst hier als Causalität der sittlichen Welt, selbst auch dem Sittlichen analog, als Wille kund wird. Der Vorzug dieser Kreaturen, eben ihre sittliche Vernünftigkeit im Zusammenhang mit sonst edlerer Organisation, wird darum im Unterschied von der blossen Natur, die nur ein Abglanz Gottes ist, als Ebenbild Gottes bestimmt; indess wurde dieser Begriff schon in seiner nähern Ausführung fast nur dargelegt, wie er auf die Menschen, weniger wie er auf die Engel Anwendung und anschaulichere Ausführung findet. Die Engellehre ist also in so weit zu benutzen, als die dem Begriff sittlicher Kreaturen überhaupt angehörigen dogmatischen Aussagen auch in der Engelvorstellung uns entgegen treten.

Darlegung.

I. Die besondere Behandlung der sittlichen Kreaturen ist zur klaren Ordnung in der Dogmatik nothwendig. Neben dem Menschen werden noch die Engel dahin gerechnet, da es neben ihm als gemischter Kreatur wie bloss körperliche, so auch bloss geistige Kreaturen geben zu müssen scheint.

1) Die Sphäre der sittlichen Welt ist in der Dogmatik besonders zu betrachten, sowol in der Schöpfung als Vorsehung.

Zw. IV. 86. Eorum, quae nostris exposita sunt sensibus, nihil a se ipso est, id quod summis et imis, i. e. astris et tellure probabimus; nam de homine seorsim agemus. 108. Creaturae in duo species digestae sunt, aut sunt intellectuales aut intellectu carentes.

Calv. I. v. 3. Homo rarum est potentiae specimen.

Conf. Helv. II. vii. Inter omnes creaturas praestant angeli et homines.

Chamier 120. Hactenus generales rerum creatarum, nunc spiritualium proprietates consideramus. Creatura rationalis, homo et angeli, quibus liberum arbitrium.

Alsted. 256. Restat creatio spiritualium et corporearum simul creatarum, quae dicuntur homines, facti ad imaginem ipsius. 318. Generalis providentia a nonnullis definitur, quod illa regatur totus mundus et omnia; specialis, quod peculiariter ad creaturas intelligentes, angelos et homines pertinet.

2) Da der Mensch als aus Körper und Geist gemischte, darum merkwürdigste Kreatur erscheint, so scheint er wie nur körperliche, so auch nur geistige Kreaturen neben sich voraussetzen zu müssen, welcher Begriff auf die in der Bibel und sonst vorkommenden Engel angewandt wird, aber in theologischer Wissenschaft nur mässig und in bloss religiösem Interesse zu berücksichtigen ist.

Zw. IV. 98. Homo omnium quae in mundi theatro visuntur maxime mirabilis. Angelus, nobilis quidem substantia, purus puta spiritus est; homo non coeleste solum sed etiam terrestre animal -, quum in tanto spirituum choro nullum invenias, cui intellectualis substantia praefecta sit rex et moderator. Corpore donatus est, qui corporum omnium princeps designabatur; animo denique, qui solus ex cunctis corporeis cognationem et societatem cum deo reliquisque spiritualibus substantiis habiturus erat, rebus plane diversissimis. 102. Stat homo primus, corona, qui cum immortalibus substantiis rationem et animum habet communem, cum mortalibus corpus et vitam, quem talem facere numen voluit satisque est voluisse. 108. Intellectuales iterum in duas species - - in eam quae sine corpore, et eam quae cum corpore vivere ordinata est. Prior classis angelorum, posterior animarum. Uterque tam angelus tam animus in hoc factus est intellectualis, ut summum bonum primo, deinde quae ab illo orta sunt, cognosceret.

Calv. I. xiv. 3. Antequam de hominis natura plenius disserere

incipiam, aliquid de angelis inserere oportet. Multorum animos ita perstrinxit angelicae naturae praestantia, ut putarent illis injuriam fieri, si unius dei imperio subjecti - - -. Manichaeus diabolum aeternitatis i. e. divino titulo exornat. 4. Angelos, quum dei sint ministri, esse quoque illius creaturas, extra controversiam esse debet. Teneamus regulam modestiae, ne de rebus obscuris aliquid scire appetamus, quam quod dei verbo fuerit nobis traditum. 5. Sunt coelestes spiritus; 6. dispensatores divinae erga nos beneficientiae. 9. Fuit Sadducaeorum opinio, per Angelos nihil designari quam motus, quos deus hominibus aspirat, vel ea quae edit virtutis suae specimina. Sed huic deliramento tot reclamant scripturae testimonia. 10. Restat ut superstitioni occurramus, ubi dicitur, eos nobis omnium bonorum praebitores esse. Ita fit, ut quae solius dei et Christi sunt, ad ipsos transferantur. — XV. 1. Homo inter omnia dei opera nobilissimum ac maxime spectabile est justitiae ejus, sapientiae et bonitatis specimen.

Keckerm. 120. De angelis in theologia eo tantum respectu est tractandum, quatenus sunt instrumenta providentiae; nam absoluta et plena de angelis tractatio pertinet ad aliam et a theologia diversam disciplinam.

Mares. 54. Inter creaturas quaedam in sensus cadunt, quaedam a sensibus sunt remotae, ut angeli, quaedam mediae inter utrosque conditionis. Angelos qui negat, scripturae adversatur. Imo ratio dictare id videtur, quod cum dentur creaturae solo sensu praeditae ut bruta, debent dare aliae solo constantes intellectu, corporeae molis expertes; frustra illis subtilia corpora assignantur a Judaeis, Veteribus non paucis et Socino; nec ideo finiti desinunt esse, quia essentialiter terminantur et intrinsece, etsi non extrinsece, circumscriptive et quantitative.

Wolleb. 46. Angeli sunt spiritus intelligentes a corpore liberi, vere ὑφιστάμενα. Corpora quibus apparuerunt non erant mera φαντάσματα, neque tamen illis hypostatice unita, sed certi ministerii causa libere assumta. Angeli in loco sunt, non circumscriptive sed definitive, in pluribus locis simul esse nequeunt, moventur revera de loco in locum.

Alsted. 241. Creatio est creaturarum vel spiritualium tantum, vel corporearum tantum, vel spiritualium et corporearum simul. 243. Angelos vere esse docet scriptura, experientia probat et consensus gentium confirmat, etsi sensus eos non videt. Sunt vera ὑφιστάμενα. Quidam e veteribus prorsus negarunt esse ullas hujusmodi naturas; alii angelos quidem admiserunt, substantias tamen esse negarunt et voluerunt esse motus et ὁρμὰς i. e. internos impetus animi vel corporis, quibus percellimur et afficimur.

Pet. Mastricht Novitatum Cartesianar. Gangraena s. theologia Cartesiana detecta. Amstel. 1677. pag. 397. Burmanni sententiam, existentiam angelorum solis rationibus naturalibus demonstrari non posse, non exagitabimus, attamen est novitas Cartesiana 402. Novaturiunt Cartesiani, quod anima rationalis perinde perfecta sit ac angeli, -- ut Wittichius contendit, cui passim obluctatur sacra pagina.

Schleierm.: »Die Vorstellung von zwischenweltlichen, d. h. keinem Weltkörper bestimmt angehörigen Wesen, die sich nach der Beschaffenheit jedes Weltkörpers einen wenigstens scheinbaren Leib bilden, schliesst keine nachweisbare Unmöglichkeit in sich, und hat sich desshalb auch im Christenthum erhalten können. Das allgemeine Bewusstsein von der Gewalt des Geistes über den Stoff erzeugt ein Verlangen, mehr Geist vorauszusetzen, als im Umfang der menschlichen Gattung gegeben ist. Die Vorstellung der Engel scheint schon bei den Verfassern unsrer symbolischen Bücher mehr ihren Sitz in der Einbildungskraft zu haben, als dass sie ihr einen grossen Gehalt im Gebiete der Frömmigkeit beigelegt hätten.«

II. Der besondere Vorzug und Begriff sittlich vernünftiger Kreaturen wird noch nicht durch das Intelligenzhaben, sondern erst durch Selbstbestimmung, *liberum arbitrium* und vollständig durch das göttliche Ebenbild *imago dei* ausgedrückt, welches eben darum sowol den Engeln als den Menschen zukömmt und für beide den möglichen Sündenfall, also das *liberum arbitrium* enthält.

1) Das Intelligentsein ist noch kein Sittliches, kann als die Spitze des Natürlichen, als höchste Communikation Gottes ans Naturleben begriffen werden, denn ob auch Intelligenz eine unumgänglich nothwendige Bedingung sei, so doch nicht das Sittliche selbst, weil die Sittlichkeit gar nicht vom Maasse der Intelligenz abhängig ist.

Scharp. 368. Perfectio naturalis est animae, primum in notitia insita et acquisita. Notitia insita continebat principia illarum rerum tam divinarum quam humanarum, quae ipsius mente a deo indita et pro captu humano perfectus fuit, cum Adam non infans sed homo perfectus creatus est, cujus notitiae reliquiae adhuc in homine lapso sunt. Erant qui animam tabulam rasam fuisse volunt, ac si nihil fuisset in intellectu, quod non fuisset prius in sensu. Accedit notitia acquisita.

Alsted. 257. Homo est compendium naturae, μικρόκοσμος.

Wolleb. 58. von gefallenen Engeln. Mansit iis non exigua scientia, a charitate aliena, ab omni solatio vacua - - .

2) Erst das *liberum arbitrium*, worin die Möglichkeit des Falles, also der Gesetzesübertretung enthalten ist, und vollständiger noch die göttliche Ebenbildlichkeit, *creatum esse ad imaginem dei*, ist der Begriff des sittlich Vernünftigen, und wird darum nicht nur den Menschen, sondern auch den Engeln zugeschrieben.

Calv. I. xv. 3. Ad imaginem dei creati sunt homines; neque negandum est, angelos ad dei similitudinem creatos esse, quando summa nostra perfectio, teste Christo, erit similes illis fieri.

Hyper. 223. Omnia ut a deo creata valde bona sunt. Angeli, homines sua sponte lapsi et mali vitiosique facti sunt, quando noluerunt in prima justitia ac dignitate originali, qua conditi fuerant, perstare, quod potuissent, si dei voci magis quam suae voluntati obtemperassent.

Keckerm. 141. Status ante lapsum mutabiliter bonus erat, ut posset degenerare in malum.

A Dienst. 65. Creaturae nobiliores sunt angeli et homines. 73. Homo est animal rationale, conditum ad imaginem dei.

Alsted. 249. Voluntas angelorum est mere spiritualis et plane libera. Sicut ubi est sensus, ibi est appetitus sensitivus, ita ubi est intellectus, ibi est voluntas. 252. Omnis substantia intelligens sua natura est amans veritatis et bonitatis.

Wolleb. 56. Angeli natura sunt labiles, ergo boni; confirmationem in bono habent a gratia dei; filius eorum caput est non redemtione, sed creatione. 58. Mali sunt non ex creatione, sed propria defectione non sine superbia. Principem habent diabolum; mansit iis simplex, invisibilis et aeterna substantia, non exigua scientia, a charitate aliena, ab omni solatio vacua, potentia magna, limitata dei providentia, ut sine permissu nihil possint. Mira faciunt sed non miracula.

III. In dieser sittlichen Welt giebt sich Gott noch vollkommener, auf eine spezifisch höhere Weise kund als in der Naturwelt, nämlich als eine selbst dem sittlichen analoge Causalität, als Wille, beschliessendes, wollendes Wesen, namentlich in den sittlichen Gesetzen und in der sittlichen Weltordnung.

1) Vollkommner, nämlich als selbst dem Sittlichen analog, giebt sich Gott kund in der sittlichen Welt, ihren Gesetzen und Ordnungen, die er als Causalität mit umfassen muss.

Zw. IV. 105. Legem dei ingenium, voluntatem et naturam esse, quo fit ut ubicunque lex dei pronuncietur, admirandum in modum reficiatur dei cognitio. Jam traditione ista (legis) nos certos facit, quod ad deum cognoscendum nati et ad illo fruendum destinati sumus; alias non se manifestaret nobis. Ad cognoscendum ergo et fruendum deo natum esse hominem; - quod deus per legem voluntatem et ingenium suum cum homine communicat, quod nulli alii creaturae sensibili sic facit, ut ejus notitiam et intellectum habeat, quantumvis illo cuncta consistant, vivant et operentur.

Pet. Mart. 2. Haec omnia, ut dei aeternam vim ac divinitatem nobis praedicent, sed nostra ipsorum natura maxime nobis praedicat deum, facti enim sumus ad imaginem dei. In animo relucet justitia, sapientia, providentia futurorum - - cumque homo ejusque animus ex se ipso non sit ortus, verum a deo pendeat, superest, ut ipsi deo haec negare minime debeamus, ita ut intelligamus, deum esse providentem, justum, Ps. 94, qui plantavit aurem, nonne audiet, qui finxit oculum, nonne videbit?

Bucan. 1. Liber naturae docet architectum esse potentissimum sapientissimum; praecipue vero homo μικρόκοσμος probat et commendat artificem.

Alsted. 259. Hominis tanta est praestantia, ut non possit esse opus fortuitum. Est igitur homo ab alio ente, et quidem nobiliori; quam est ipse - - tamquam operum sapientissimorum complementum sapientissimum.

Leydecker 248. Reformati omne bonum in genere entis deo adscribunt, et multo magis in genere moris.

Stapfer 1. 101. «Wir erkennen Gott auch aus unserm Gewissen.»

Endemann 27. Omnes quae deo insunt perfectiones distinguuntur in physicas et morales.

Schleierm. unterscheidet diejenigen Lehrstücke, welche sich auf das Bewusstsein der Sünde gründen, also von ethischem Standpunkte ausgehen.

2) Hier erst wird die allmächtige und allwissende Causalität als sittliche, d. h. als Wille (und Weisheit) bestimmt, der auf sittliche Zwecke hin handelt; Gott als *dominus* aufgefasst.

Zw. IV. 107. Per legem statuit homini voluntatem suam significare et per eam veluti per paedagogum regere et erudire, ita ut lex sit ipsa dei cognitio, qua scitur esse dominus et moderator rerum omnium.

Keckerm. 120. Proprietates dei relatae (im Unterschiede von den absolutis) sunt vel virtutes (Kräfte), vel virtutum actus. Virtus con-

sideratur tum naturae, tum voluntatis respectu; virtus naturae est potentia cet.

Alsted. 76. Voluntas dei est, qua libere et immutabiliter vult gloriam suam ut finem, et alia omnia ut media ad hunc finem.

Heidegg. M. I. 57. Deo etiam voluntas competit. Ab intellectu non differt, intelligendo vult et volendo intelligit.

Kritik. Mag eine besondere Engellehre neben der Anthropologie antiquirt sein, so muss sie doch sorgfältig mit beachtet werden, wenn der allgemeine Begriff sittlich von Gott abhängiger Vernunftgeschöpfe vollständig aus der ältern Dogmatik ermittelt werden soll. Was hiefür dienlich ist, muss beachtet werden als Erläuterung manches anthropologischen Satzes. Merkwürdig ist schon die Art, wie die ältesten Dogmatiker nach paulinischem Vorgang, wohl auch mit veranlasst durch die so nöthige Protestation wider den Engeldienst, die Frage, ob Menschen oder Engel bedeutendere Werke und Kundgebungen Gottes seien, zu Gunsten der Menschen beantworten; Mastricht muss dieses in seinem Eifer wider die kartesianischen Theologen übersehen haben, wenn er die Behauptung, dass die vernünftige Seele so edel sei als die Engel, als eine kartesianische Neuerung denuncirt. Sodann wird bei der Frage, woher den sittlichen Kreaturen die Möglichkeit des Bösen komme, nicht stehen zu bleiben sein bei der Antwort, aus ihrer sinnlich materiellen Körperlichkeit; denn läge der Grund nicht tiefer, so bliebe der Fall der Engel unerklärlich. — Dass unsre genauere Sonderung der sittlichen von der natürlichen Welt eine Nachhülfe ist, die sich die Dogmatiker nicht verbitten, sondern leicht aneignen würden, zeigt die grössere Klarheit, mit welcher wir nun ihre Ansichten werden vernehmen können. Allerdings gehört der Mensch als Spitze und Schluss noch zur Naturwelt, war also schon dort mit gedacht, aber sein wesentlicher Vorzug ist die durch Intelligenz bedingte, aber nicht bewirkte sittliche Würde, welche eine höhere Stufe göttlicher Kundgebung ist, indem Gott sittlichen Kreaturen als solchen gegenüber nun selbst erst als sittlich zu bestimmende Causalität, Wille, erkennbar ist, und darin das früher nur als Macht und Intelligenz aufgefasste seine vollkommene Bedeutung findet.

§. 47. Die besondere Kundgebung Gottes in der sittlichen Welt als Ausdruck seines sittlichen Willens ist theils das Sittengesetz in unsrer Vernunft, welches wir Gewissen nennen, bestätigt in öffentlicher Gesetzgebung, namentlich der mosaischen, theils die sittliche Weltordnung überhaupt.

Der Ausdruck des sittlichen Willens Gottes ist das sittliche Gesetz und die in seiner Handhabung sich bethätigende sittliche Weltordnung; beides Begriffe, die zunächst nur in der Sphäre sittlicher Wesen sich verwirklichen können. Da eine besonders anschauliche Verwirklichung beider im alttestamentlichen Israel vorliegt, so lehnt sich dieses Gebiet der Dogmatik namentlich an das israelitisch religiöse Leben an, darf aber dieses anschaulichste Beispiel ja nicht für die Sache selbst halten, welche irgendwie überall in der Menschheit vorhanden, dort nur am meisten durchgebildet worden ist. Darum wird die Lehre vom Gesetz zwar ausgehen vom mosaischen, aber dieses mit dem Gesetz des Gewissens so indentificiren, dass alles positive, d. h. nur der Besonderheit Israels Angehörige nicht mit in positive Betrachtung kommt. Ebenso ist die göttlich moralische Weltordnung besonders anschaulich in den Führungen jenes Volkes, muss aber von der christlichen Dogmatik so benutzt werden, dass die in aller Menschheit sich geltendmachende moralische Weltordnung erkannt wird.

Darlegung.

I. Die sittlichen Gesetze, jedem Menschen eingepflanzt im Gewissen, sich ausdrückend auch in öffentlichen Gesetzgebungen, namentlich der mosaischen, sind der erste eigenthümliche Ausdruck des Sittlichen, uns gegeben theils im Gewissen, theils in öffentlichen Gesetzgebungen, namentlich der mosaischen, so weit sie rein und sittlich ist, folglich mit dem Gewissen zusammen trifft.

1) Das sittliche Gesetz begründet als eine sittliche Kundgebung Gottes den besondern Vorzug der sittlichen Welt, die ohne dieses Gesetz gar nicht gedacht werden könnte.

Zw. IV. 102. Cur quum carnis lenociniis s. violentia peccetur, animus damnetur? Quia contra legem agitur; lex enim sancitur, ne

transgressio fiat, et ubi nulla est lex, isthic non est praevaricatio. In legem incidere nequeunt, quibus lex data non est, ut bruta. — Cur deus homini legem tulit, ad quam offendere potest ac non potius exlegi concessit vivere, quum tamen omnia dei virtute gerantur? Sed quid est lex? Vere ac per essentiam est numinis jussus, illius ingenium ac voluntatem exprimens; est perpetua voluntas dei; providentia legem dat, ut recte hanc inter creaturas rarissimam, hominum classem moderetur. 108. Est expressa dei voluntas, non tantum terret, sed dei voluntatem exponit. 104. Nulla scientia nobilior et utilior humanae menti contingere potest illa lege: diliges deum; certum ergo, quod et ipse amat. 107. Per legem ergo statuit homini voluntatem suam significare et per eam veluti per paedagogum regere et erudire. 108. Creati, ut cognoscerent deum, i. e. justitiam ac clementiam. Homini et angelo quod rectum sanctumque sit praescripsit, et quod iniquum vetuit. — 1. 236. «Das Gesetz der Natur kommt allein von Gott. 237. Auch die Heiden haben es nicht vom eigenen Verstand, sondern aus dem ihnen unbekannten, erleuchtenden Gott.»

Calv. II. viii. 51. Legem non docere rudimenta tantum quaedam et primordia justitiae, sed verum ejus complementum, expressionem imaginis dei et sanctitatis perfectionem, quae tota comprehenditur duobus capitibus, dilectione videlicet dei et proximi. — 6. In legislatorem respicere debemus, a cujus ingenio natura quoque legis aestimanda est. xv. 2. Certo conscientia, quae inter bonum et malum discernens dei judicio respondet, indubium est immortalis spiritus signum.* II. 2. Nobis vivendi lex esse debet dei voluntas.

Muscul. 34. Lex est recti praeceptio pravique depulsio, regula actuum et agendorum et omittendorum, doctrina instruens et auctoritas jubens. Solus deus praefectus est legislator.

Alting. 125. Lex dei est doctrina faciendorum et omittendorum. 127. Materia sunt variae sententiae de rebus faciendis et omittendis non modo externo opere sed etiam interna cordis obedientia.

Mares. 64. Verum est, seposita lege non possit dari peccatum, sed et illud certum, quod posita creatura intellectuali ponatur aliqua lex dei, cui illa obsequi teneatur; hinc lex illa aeterna, naturalis, conscientiae, immutabilis.

2) Gegeben ist uns das sittliche Gesetz innerlich im Gewissen, äusserlich in öffentlicher Gesetzgebung, besonders der mosaischen, so weit sie als rein nur sittlich mit dem Gewissen übereinstimmt, dieses also klar macht und bestärkt, doch ist das Gesetz Gottes auch im Gewissen vollständig gegeben, seit

Christus das mosaische entbehrlich, und ohnehin da nicht zu betrachten, wo es positives einflicht.

Zw. III. 203. Lex nihil aliud est, quam aeterna dei voluntas, nam de legibus civilibus aut caerimonialibus hic nihil dicturi sumus, quod eae ad exteriorem hominem pertinent, nos vero de interiore nunc loquimur.

Calv. II. viii. 1. Ex decem praeceptis legis discimus eadem illa, quae lege naturali dictante tenuiter tantum degustamus. ii. 22. Operum justitiae notitiam mens humana acutior cognoscit, siquidem testatur apostolus, Gentes, quae legem non habent, sibi pro lege esse ac ostendere, opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium illis reddente conscientia. Lege naturali homo sufficienter ad rectae vitae normam instituitur.

Muscul. 36. Lex naturae a deo omnibus mortalibus naturaliter est infixa et plane consona aeternae illius legi, lumen ac dictamen rationis. 139. Lex Mosaica abrogata per Christum et quidem tota, cum totus Moses cessit Christo. 141. Tamen decalogus pars est catechismi propter parvulos et ut Judaei ecclesiae facilius jungerentur.

Aretius 248. Conscientiam vocamus judicium cordis. 252. Dei vicarius est, severus censor. 261. Scriptura s. est testimonium voluntatis divinae erga mortalium genus patefactum; deus primum dedit leges Adamo, postea scripsit.

Alting. 123. Legis forma duplex est, una intrinseca, posita in sententiarum illarum congruentia cum natura et voluntate dei; altera extrinseca in modo legislationis consistens.

Leydeck. 138. Lex Adamo data fuit vel naturalis vel positiva; illa in imagine dei involvebatur, conscientia in cordibus urgens ea praecepta, quae postea decalogus exhibuit, qui amorem dei et proximi docet ex jure naturae. Lex positiva consistebat in prohibitione arboris.

II. Wie das Gesetz, so ist auch seine richtende Handhabung in der sittlichen Weltordnung eine Kundgebung Gottes, und auch dieses besonders anschaulich beim Volke Israel.

1) Die moralische Weltordnung erst verkündet mit dem Gesetz die Causalität aller Dinge als eine sittliche.

Zw. IV. 85. Per regnum dignitatem, potestatem, auctoritatem numinis intelligimus. Ea vero potestas quum non sit violenta, tyrannica, dignitatem et auctoritatem in expositione regni addidimus, ut nemo non volens pareat, qui modo agnitionem ejus vel summis labiis degustarit.

Calv. I. xvi. 6. Quia scimus humani praecipue generis causa mundum esse conditum, in ejus gubernatione hic spectandus est finis. 7. Quinetiam particulares eventus testimonia esse dico singularis dei providentiae. Quum Jonam voluit in mare projici, ventum emisit, inde colligo, nullum umquam ventum oriri nisi speciali dei jussu.

Hyper. 79. Deus cognoscitur ab admirabili rerum humanarum dispensatione atque administratione. Videmus constitui politias, leges salutares condi, ordines hominum prudenter distingui, bonis decerni praemia, malis supplicia inferri, atque ita civilem societatem inque ea honestatem conservari. Videmus respublicas atque imperia, quamdiu recte ordinantur, consistere, quando non recte, sensim labefactari et concidere. Haud dubie haec omnia ita fiunt non casu et temere, sed deo sapienter dispensante, quod in scripturis clare notatur.

Keckerm. 117. Gubernatio boni in se complectitur promulgationem legum, secundum quas subditi vivere debent, et executionem legis s. distributionem praemiorum et poenarum.

Ryssen. I. 228. Lex naturalis late sumitur pro sapientissima providentiae gubernatione; vel stricte pro regula practica officiorum moralium, ad quam natura homines obligantur.

2) Besonders anschaulich ist die Handhabung der moralischen Weltordnung im Volke Israel.

Alsted. 389. Foedus legis appellatur foedus Mosis et vetus, quia per Mosen est repetitus et in ecclesia V. T. potius quam inter gentes est propositum.

Kritik. In diesem Uebergangsabschnitt ist die specifische Besonderheit der sittlichen Welt darzustellen, mehr noch anthropologisch aus dem objectiven Bewusstsein. Gesetz und moralische Weltordnung sind die Grundlagen derselben, können aber hier nur im Allgemeinen dargestellt werden. Ganz richtig wird das Verhältniss des Israelitischen zum allgemeinen Menschlichen bestimmt, bei Zwingli mehr schon vorausgesetzt als gelehrt. Ob das Sittliche in Israel auch durch Offenbarung, ausserordentliche Mittheilung schneller, vollständiger zum Bewusstsein gebracht wurde, ist hier nicht zu berühren, da geoffenbartes Sittliche eigentlich nicht über das im Gewissen liegende, nicht zum Uebernatürlichen oder Uebervernünftigen fortschreiten kann und das blosse Sittliche nicht schon der Gegenstand der eigentlichen Offenbarung ist, die vielmehr dann noch eine höhere

Sphäre über dem Sittlichen hervorbringt und Gott selbst als noch mehr denn nur sittlich aufzeigt. Sittliche und geoffenbarte Religion bleiben darum bestimmt verschieden, gesetzt auch schon das Sittliche werde durch ausserordentliche Mittheilung Gottes in Israel rascher gehoben. Erreichbar ist es darum doch auch der Heidenwelt, d. h. ohne ausserordentliche Kundgebung, wie Paulus es ausgesprochen und die Dogmatik daran festgehalten hat. — Dass hier bei der nähern Ausführung des Gehaltes der sittlichen Welt die Engel nicht besonders berücksichtigt sind, ist begreiflich; es genügt vollkommen, sie sowol unter das sittliche Gesetz als unter die moralische Weltordnung gestellt zu denken.

Die sittliche Religionsstufe selbst.

§. 48. Auch auf die sittliche Welt angewandt erscheint die Religion oder Frömmigkeit als Gefühl und Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit der ganzen sittlichen Welt von Gott als dem Sittlichen analoger Causalität, ohne dass damit die sittliche und willensmässige Einrichtung dieser Geschöpfe aufgehoben sein kann.

Der Mensch, auch wenn er seiner sittlichen Natur bewusst geworden, Selbstbestimmung und Willen ausübt, fühlt sich als religiöser auch darin schlechthin von Gott abhängig, was mit besonderer Energie von der reformirten Dogmatik immer festgehalten worden ist; niemals zwar in der Meinung, als sei die sittliche Natur der Menschen damit aufgehoben. Vielmehr wirkt hier der allwirksame Gott eben auf specifisch andre Weise als im Naturleben; schon dort in jedem Geschöpf gemäss der Natur desselben; so auch in den sittlichen, und zwar nicht durch mechanischen Trieb, Zwang u. s. w., sondern durch Mittel, die dem sittlichen Menschen gemäss sind; aber die Abhängigkeit ist eine so gänzliche wie nur immer für die Naturwelt; auch in dem sittlichen Willen der Kreatur kann kein Gott Beschränkendes, Bedingendes liegen, keine Causalität, die nicht ganz und gar von der göttlichen umfasst wäre. Eben in der sittlichen Natur ist Gott vorausgesetzt und postulirt.

Darlegung.

I. Auch die sittliche Welt ist schlechthin von Gott abhängig und diess inne zu werden ist die Religion als Frömmigkeit. So wenig die Natur ein aus Gott Entlassenes nun aus und für sich Wirkendes ist, ebenso wenig die sittlichen Geschöpfe, welche, wenn ihrer sittlichen Willenskraft gemäss handelnd, darin irgendwie auch nur Instrumente Gottes sind, d. h. *causae mediae*, welche ihr *causa* sein nicht in sich selbst haben. Gott ist's, der den Willen giebt und bewegt.

1) Die Frömmigkeit ist auch hier schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so vollkommen die sittliche, wie die natürliche Welt umfassend, diess wird auch auf die Engel ausgedehnt im Lehrstück *(de praedestinatione,) de creatione et gubernatione angelorum.* Auf Kosten dieser schlechthinigen Abhängigkeit die menschliche Freiheit erheben, hiesse das Fundament und Grundwesen der Religion schmälern.

Zw. IV. 127. Homo et ejus universa non minus a deo fiunt, quam illa quae mente et animo carent. 143. Hominis ordo ac constitutio a providentia talis est, ut in hoc mundo versetur aliquamdiu perinde ac poma in arbore, et ut illa cum permatuerunt leguntur et reponuntur. Universum si cur quidque factum sit, non ad numinis voluntatem referimus, jam numen non esse - - - Providentia omnia curat, nuspiam cessat, aut omnino nulla est. 165. Piis deus omnia est, esse, vivere, lux, robur, thesaurus et sufficientia rerum omnium.

Calv. I. xvi. 6. Dicunt, hominem a deo moveri secundum naturae suae inclinationem, ipsum autem convertere motum, quo visum fuerit. At si id vere diceretur, penes hominem foret viarum suarum arbitrium. Nihil sine dei potentia valet. Ridicula insania, quod facere sine deo instituunt miseri homines. Nihil in mundo geritur sine ejus destinatione. H. 1. Ex deo omnia quaeramus. - - Nam hic virtutum dei sensus nobis idoneus est pietatis magister, ex qua religio nascitur. Donec enim sentiant homines, deo se omnia debere, ut nihil extra ipsum quaerendum sit, numquam ei se voluntaria observantia subjicient.

Beza qu. I. 101. Nihil eveniet nisi quod ab aeterno deus voluit et decrevit, ut eveniat.

Muscul. 14. Fides, qua nos a deo creatos esse credimus, operabitur, ut a deo pendeamus in omnibus, ut quisque sit ea conditione contentus, ad quam est conditus. - - -

Van Til 3. Homo suae dependentiae sibi conscius est ideoque agnoscit suam obligationem, qua deo lubens subesse vult.

Heidegg. M. 168. Orthodoxus providentiae dei cum actionibus liberis conciliandis modus hic est. Ejus fundamentum est dependentia creaturae a deo ejusque sicut in esse ita etiam in operari subordinatio. Deus operationes partim efficit, quatenus velle et perficere operatur, partim ordinat, quatenus universa ad fines suos dirigit, et judicia sua circa causas secundas et per eas exercet.

Stapf. I. 208. De hominis dependentia a deo ut religionis fundamento. Cum deus sit creator universi, et totum naturae ordinem constituerit et omnia conservet, adeoque nihil in creaturis sit, quod non habeant a deo et in agendo etiam ab ipso dependeant: hinc deo competit dominium in omnes creaturas, etiam rationales. Omnes ab ejus arbitrio dependent. 209. Dependentia hominis a deo et dei dominium supremum religionis est fundamentum. Qui circa dependentiam illam peccant, circa ipsum religionis naturalis fundamentum peccant; practice, si actiones suas non faciant in relatione ad illam dependentiam, theoretice, si placita fovent, quae dependentiae contrariantur. Negatio omnimodae hominis in actionibus suis dependentiae est πρῶτον ψεῦδος.

Schleierm.: «In Bezug auf die Abhängigkeit von Gott entsteht kein Unterschied des Mehr oder Weniger daraus, ob einem endlich Wirkenden der höchste Grad der Lebendigkeit, die Freiheit, zukömmt, oder ob es auf dem niedrigsten, dem sogenannten Naturmechanismus zurückgehalten wird.»

2) So wenig die Natur, so wenig ist die sittliche Selbstbestimmung und Willensfreiheit eine von Gott irgendwie unabhängige Causalität, sondern ein nur höheres, durch ewige *decreta* schon festgestelltes, Gebiet seines Wirkens; Wille ist nur dem Zwang, nicht der Abhängigkeit entgegengesetzt, widerspricht darum der Causalität Gottes nicht.

Zw. IV. 85. Ea potestas quum non sit violenta, molesta, tyrannica et proinde odiosa et intolerabilis: dignitatem et auctoritatem in expositione regni addidimus, quo volumus tam religiosum, sanctum, gratum et jucundum esse regnum numinis, ut nemo non volens pareat. Immutabilem administrationem et dispensationem dico, ut et eorum sententiam, qui hominis arbitrium liberum esse adseverant, non undique firmam, et summi numinis sapientiam certiorem ostenderem, quam ut eam eventus ullus latere possit.

Calv. I. xvii. 4. Aeternis decretis minime impedimur, quominus sub ejus voluntate et prospiciamus nobis et omnia nostra dispensemus.

Beza qu. th. I. 94. Decretum dei non sustulit hominum voluntatem, deliberationem, sed tantum ordinavit. Aliter non fieri potuit, quam deus decreverat, neque enim mutatio decreti statui licet. Decretum dei necessitatem voluntati non imponit, non coactionem.

Pet. Mart. 319. Deus non agit in hominibus tamquam in stipitibus. Lapides moventur sine sensu et voluntate; deus autem cum homines regenerat, eos ita mundat, ut ipsi et intelligant quae faciunt et ea cupiant et velint.

Conf. Helv. II. vi. Illorum voces temerarias improbamus, qui dicunt, si providentia dei omnia reguntur, inutiles certe sint conatus nostri et studia nostra; satis fuerit, si omnia divinae permittamus providentiae gubernanda, nec erit quod porro simus solliciti de re ulla, aut quicquam faciamus. Deus enim qui cuilibet rei suum destinavit finem, is et principium et media, per quae ad finem usque pervenitur, ordinavit.

Pet. Mart. 252. Voluntas et consilia humana cum providentia non pugnant. 52. Homo ita factus est, ut nihil illi esset necessarium, non tamen idcirco a providentia dei eximendus. 58. Deus voluntatem non cogit, nam si voluntas ultro non faceret, non esset voluntas.

Hyper. 241. Providentia non tollit liberum arbitrium hominis in rebus naturalibus. Non coactione homo subservit deo. 249. Quid de causis secundis, si providentia omnia perficiuntur? Causas secundas non tollimus, sed valent quando et quousque causa prima vult. Instrumenta sunt dei et minus, non enim eget earum auxilio. 262. Per eam non tollitur hominis arbitrium s. voluntas et causae secundae.

Alsted. 170. Providentia rebus necessitatem inevitabilem imponit, non vero vim et coactionem.

Mares. 40. Providentiae quoque subsunt actiones humanae et voluntariae, inde scriptura corda et voluntates hominum in dei manu et dispositione ponit, nec enim libertas creaturae est simpliciter αὐτεξούσιος et independens, ut vellent Pelagiani veteres et novi, negantes deum agere in liberum arbitrium, aut illud ad suos actus determinare.

Heidegg. M. I. 166. Causae liberae relationem ad providentiam dei habent, non tantum quatenus praesciuntur, sed etiam quatenus a deo moventur, excitantur, applicantur et ad actiones atque eventus suos ordinantur. 168. Homo cum determinatur, ipse etiam libere se determinat.

Rysseн. I. 213. Cum providentia non concurrat cum voluntate humana vel per coactionem, cogendo voluntatem invitam, vel determinando physice ut rem brutam et coecam absque ullo judicio, sed rationaliter, flectendo voluntatem modo ipsi convenienti, ut se ipsam etiam determinet ut causa proxima actionum suarum proprio rationis judicio et spontanea voluntatis electione: libertati nostrae nullam vim infert. Deus etiam determinat ea, quae libere facimus.

Stapf. I. 211. Qui hominis voluntatem loco regulae actionum stabiliunt, in dependentiam actionum humanarum a voluntate dei injurii sunt; negant directionem actionum hominis liberarum a regula voluntatis divinae dependere.

Schleierm.: «Da die göttliche Mitwirkung sich richtet nach der Art eines jeden Wirksamen, Gott also jedes Ding erhält wie es ist, somit auch das freie Wesen als solches, d. h. dass seine Thätigkeiten, auch sofern die göttliche Mitwirkung dazu mit ihnen identisch ist, freie, von innen bestimmte Thätigkeiten sind; so macht diess deutlich, dass auch wenn wir uns bei unsern freien Handlungen der gänzlichen Abhängigkeit von Gott bewusst sind, sie dadurch keineswegs ihrer Natur zuwider beschränkt werden.»

II. Diesem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott auch für die sittliche Welt genügt darum nicht, Gott das blosse Vorherwissen unsrer Handlungen zuzuschreiben, sondern in letzter Instanz die alles wirkende Causalität, *non nuda praescientia sed praedeterminatio efficax, decretum;* so dass die menschliche Freiheit eben eine abhängige *causa secunda* wird, kein von Gott bloss Umschlossenes, innert gewissen Grenzen dann unabhängig von Gott Wirkendes.

1) Ist Gott die Causalität auch der sittlichen Welt schlechthin, so sieht er nicht nur das Handeln der Menschen voraus, sondern er bestimmt es vorher.

Calv. II. iv. Veteres religiosius interdum simplicem veritatis confessionem reformidant, imo Augustinus, ubi indurationem et excoecationem non ad operationem sed ad praescientiam dei spectare dicit. Scriptura illas argutias non recipit sed ostendit, plus deo convenire quam praescientiam. — I. xvi. 4. Principio ergo teneant lectores, providentiam vocari non qua deo e coelo otiosus speculetur quae in mundo fiunt, sed qua veluti clavum tenens eventus omnes moderatur. Providentia in actu locatur, nimis enim inscite nugantur multi de nuda praescientia. - - Quid enim quaeso est moderari, nisi ita, praeesse ut destinato ordine ea regas, quibus praees?

Hyper. 218. Tam certa sunt omnia quae deus praescit, ut fieri aliter nihil possit, nisi ut deus futurum praescivit et praesciens ordinavit. 219. Quod futurum est, Origenes ait, causam esse, cur id eventurum praeviderit deus; itaque non id fieri quia praescitur, sed praesciri quia futurum est.

Alsted. 167. Praescientia dei proprie sumta sola et theoretica non est causa rerum efficiens.

Heidegg. M. I. 166. Removendi et erronei providentiae dei cum libertate conciliandi modi Pelagianorum, Jesuitarum, qui eos ex praescientia repetunt; qui modus fallax et impius est; sic Episcopius. Gemina est via, prior, praescientia cum intellectus, non voluntatis sit, quae sola res efficiat, nihil cum rebus praescitis commercii habeat. Posterior, quod eadem praescitis necessitatem nullam afferat. Sed hic modus hominem ut liberum faciat, sacrilegum h. e. independentem et absolute αὐτεξούσιον, adeoque deum facit. Neque enim providentia nuda praescientia sed cura actuosa et voluntas operans cum actu mentis conjuncta est.

2) Keineswegs zieht sich die Vorsehung ins Allgemeine zurück und gewärtigt im Speciellen unser Belieben.

Calv. I. xvi. 4. Sententiam illam, quae vulgo fere obtinuit, refutare propositum est, quae caecam modo nescio quam et ambiguam motionem quum deo concedat, quod praecipuum est, illi adimit, ut quaeque dirigat ac disponat ad suum finem, atque ita verbo tantum, non re deum facit mundi rectorem. Neque tamen quod de universali providentia dicitur in totum repudio, modo vicissim hoc mihi concedat, mundum a deo regi, non tantum quia positum a se naturae ordinem tuetur, sed quia peculiarem uniuscujusque ex suis operibus curam gerit. Verum quidem est, singulas rerum species arcano naturae instinctu moveri, acsi aeterno dei mandato parerent, et quod semel statuit deus, sponte fluere. Sed perperam hoc praetextu obscurant quidam specialem providentiam. Quare nobis probandum est, deum sic attendere ad singulos eventus regendos, et sic omnes illos provenire a definito ejus consilio, ut nihil fortuito contingat.

Hyper. 232. Estne providentia dei universalis tantum, an etiam et particularis i. e. an deus tantum gubernat universam orbis machinam cum suis partibus motione quadam generali, vel an etiam singularum creaturarum seu individuorum moderatur actiones? Respondeo: est et particularis et non modo occupatur in gubernatione totius universi, verum etiam in singulis creaturis et humanis actionibus dirigendis ordinandisque.

Heidegg. M. I. 167. Nec rectus modus ex universali et indifferenti dei in actiones liberas concursu petitur. Qui ex Aristotelis generalem dei providentiam asserentis et specialem rejicientis lacunis haustus providentiam omnem tollit. - - Hominem terrestre numen facit.

3) Unserm Lehrstück entspricht der moralische Beweis fürs Dasein Gottes, dass die sittliche Einrichtung der endlichen Menschen einen unendlich sittlichen Urheber postulire.

Hyper. 77. A praestantia hominis, esse deum et magna ex parte qualis sit deus, evidentissime animadverti queat. - Jam in hominibus insita facultas discernendi honesta et turpia - - 78. quid arguunt nisi divinum quiddam homini inesse et a deo aliquo facultates istas ad homines derivari. - Conscientia unumquemque eo pertrahit, ut statuat deo placere benefacta, displicere malefacta, quo quidem conscientiae judicio efficitur, ut naturaliter boni gaudeant benefactis, mali vero omnes tristentur, 79. formident ob flagitia a se designata. Haec profecto et singula et universa in homine conspicua impellunt unumquemque, nisi prorsus sit saxeus et mentis impos, ad confidendum deum aliquem esse, a cujus virtute ista omnia ad homines ratione quadam incomprehensibili dirimant. Haec argumenta ad revincendos incultos homines magnum momentum allatura arbitrantur. Ceterum ex ipsius dei verbo testimonia petere consultissimum est.

Bucan. 2. Rationes, quibus deum esse probamus - - 3. quia omnes res ad finem aliquem dirigentur, unde efficitur, aliquam esse mentem supremam, quae omnes res ordinet ad - - summum finem. 4. quia sequitur esse aliquod summum bonum, quod reliquis sit causa bonitatis, perfectionis. 5. quia nulla causa deterior est suo effecto, sunt autem creaturae, quae ratione et sapienti ordine utuntur, necesse est ergo causam sapientissimam esse. 6. Quia conscientia post admissa peccata metuit supremum aliquem judicem, 7. quia atrocia delicta puniuntur - - -.

Ryss. I. 5. Argumentum a dictamine universali conscientiae, uti solidum est ad probandam dei existentiam, ita ex perceptione s. idea mea singulari vix procedit, quum varia mens mea fingat, quae non existunt.

Stapf. I. 72. Dantur etiam alii existentiam divinam demonstrandi modi - - vel tandem a conscientia vel praemii vel poenae post bene vel male facta.

Kritik. Ist die Frömmigkeit ein Innewerden der schlechthinigen Abhängigkeit, so muss sie dieses unverkümmert bleiben

auch im sittlichen Gebiet. Da nun gar nicht geläugnet werden will, dass sittliche Kreaturen anders als natürliche thätig sind, nämlich willensmässig, spontan, mittelst Ueberlegung und Entschluss, *liberum arbitrium*: so bleibt das menschliche Leben, wie es an sich selbst ist, natürlich ganz und gar dasselbe, Wille und Ueberlegung ganz und gar das was sie sind, ob vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl aus eine göttliche Determination angenommen werde oder nicht; daher denn Moral und Sittenstrenge den Reformirten eher mehr denn minder am Herzen lag als Katholiken und Lutheranern. Die Frage kann nur sein, ob man zuerst die sittliche Beschaffenheit der Menschen zum Grund lege und dann abhängig von ihr als vom zuerst gegebenen die Religion nur so lehre, wie sie sich von jener sittlichen Grundlage aus noch ergeben kann (wie z. B. bei Kant das Sittliche der Ausgangspunkt ist und das Religiöse nur eine postulirte Folgerung), oder ob man das Religiöse unverkümmert als das Höchste zum Grund lege und das Sittliche, Willensmässige, dann so auffasse, wie es von jenem Grund aus sich ergeben kann. Das letztere mit Entschiedenheit zu thun, ist der reformirten Dogmatik im Gegensatz zur lutherischen ganz besonders eigen, und ziemt sich in der That für eine Dogmatik, während der Ethik zukommen mag, vom andern Ausgangspunkt ausgehend auch das Religiöse zu erreichen. Die Consequenz erheischt nun nothwendig, dass wie überall der Kreatur kein absolut selbstständiges Fürsichsein zukommt, kein eigentliches *Causa* sein, so auch der sittlichen Kreatur nur ein von der allwirksamen göttlichen Causalität umfasstes Gebiet zugestanden werde. Wohl ist der Wille des Menschen eine Quelle von Wirkungen höherer Art als der Naturtrieb, eine edlere *causa secunda*, aber niemals eine *causa prima*, möchte es noch so wenig gelingen, aufzuzeigen, wie Gott als *causa prima* Alles, was unser Wille als *causa secunda*, somit als Organ der *prima* thut, vollständig umfasse und doch Wille bleibe. Gerade als sittlich wollende Wesen uns schlechthin abhängig zu wissen, ist Religion für sittliche Wesen, ob sie auch immer Sache nur des Glaubens, nicht der nachweisenden Einsicht bliebe. Darum wird Gott auch hier als *Causa* schlechthin aufgefasst, nur mit dem

Unterschied, dass die das sittliche Leben begründende und bestimmende *Causa* hier selbst als eine dem Sittlichen analoge, d. h. als Wille gefasst wird, also die allmächtige und allwissende Urkraft aller Dinge nun erkannt ist als ein überlegendes, wollendes, sittliches Wesen, folglich schon als persönlich, sofern Ueberlegung und Wille den Begriff der Persönlichkeit begründen. Vor diesem Standpunkt besteht darum weder die Ausflucht, Gott sehe unser Thun nur vorher, noch die, er leite nur die Erfolge. Vielmehr ist in höchster Instanz Gott auch hier der, welcher Alles in Allen thut, wie zuerst auch LUTHER so angelegentlich als ZWINGLI und CALVIN gelehrt hat, und nur MELANCHTHON zu keiner abgeschlossenen Ansicht gekommen ist, aber den Synerpismus doch nie aufbringen konnte. Abhängigkeit sittlich wollender Wesen von einer bloss der Natur entsprechenden Allmacht und Allwissenheit wäre freilich etwas unerträgliches, jeder Mensch würde, ob auch der Macht unterliegend, im Sittlichen doch etwas Höheres in sich fühlen; hingegen Abhängigkeit von einem selbst auch sittlichen, wollenden Wesen, das hierin das einzig absolute ist, wird nicht nur keine Herabwürdigung des Menschen, sondern Erhebung; er fühlt sich als ein vom absolut sittlich wollenden Wesen umfasster Punkt, also das Unendliche durch sich wollend und wirkend. Die Lutheraner gaben ursprünglich den Satz zu, verwehrten ihm aber die Stellung eines Fundamentalsatzes und dehnten ihn nur so weit aus, als das ihnen wichtigere Gerechtwerden durch Glauben durch denselben gestüzt werden mag.

§. 49. Sind die sittlichen Geschöpfe eben so schlechthin von Gott abhängig wie die Natur, so sind sie es auf andere Weise, indem sie, ob auch gänzlich unter Gott stehend, gemäss der göttlichen *voluntas beneplaciti efficax*, nur dadurch sittliche Wesen sind, dass sie sich selbst zur Beobachtung der sittlichen Gesetze bestimmen, gemäss der *voluntas signi vel praecipiens*. Gott bewirkt dieses nicht durch Zwang. Als Naturwesen bleiben diese Geschöpfe überall in der Naturweise von Gott abhängig, wo sie es

nicht in sittlicher Weise sind. *Providentia circa actiones liberas.*

Eben so schlechthin abhängig sein wie die blosse Natur, heisst keineswegs in gleicher Art und Weise von Gott schlechthin abhängig sein; denn so wäre sittliche und natürliche Welt einerlei und ununterscheidbar. Ein andres ist physisch, ein andres moralisch abhängig sein; letzteres kommt den sittlichen, wollenden Wesen zu, so weit sie dieses sind, ersteres den Menschen auch, sofern sie Natur sind, ja auch ihrem Willen, so weit er von Naturtrieben bestimmt wird. Der Mensch, bis auf einen gewissen Grad in der Weise von der Natur von Gott abhängig, ist es zugleich bis auf einen gewissen Grad in der Weise des sittlichen Willens, und ist um so vorzüglicher, je weiter die letztere Art der Abhängigkeit die erstere überwindet; je weniger aber die sittliche sich verwirklicht, desto mehr herrscht die bloss natürliche; denn ein ethisches Organ Gottes sein, ist mehr als nur ein physisches sein; Wille ist nur wo die ethische Abhängigkeit; Abhängigkeit schlechthin aber ist irgendwie überall da fürs Geschöpf als solches; und hierin eine Schmälerung zugeben, heisst einen Theil des Geschehenden Gott absprechen, den Kreaturen aber darin Selbstständigkeit zuschreiben. — Die verschiedene Weise des natürlichen und sittlichen Abhängigseins wird zweckmässig in einer verschiedenen Bestimmung des Begriffs der göttlich allwirksamen Ursächlichkeit ausgedrückt, in Gott nämlich der Wille zwiefach betrachtet, theils als das Alles wirkende Princip selbst, *voluntas beneplaciti*, auch *efficax*, dem wie die ganze Natur, so auch der Mensch in irgend einer Weise gänzlich dient und unterworfen ist; theils als das sittlich zumuthende, allen Zwang, alle bloss physische Einwirkung ausschliessende Princip, *voluntas signi*, auch *praecipiens*; so zwar, dass dieses überall von jenem umfasst wird, nur eine besondere Art und Weise ist, wie das Alles determinirende Thun Gottes in der sittlichen Sphäre theilweise angedeutet wird.

Darlegung.

I. Eben so schlechthin abhängig wie die Natur ist die sittliche Welt, kann als geschaffen nirgends autonomisch sein; wie

der sittliche Wille, so ist der natürliche Trieb an uns schlechthin von Gott abhängig und bestimmt, obgleich in einer andern Art und Weise; der Naturtrieb sogar da, wo er dem sittlichen Gesetz widerstrebt, ist schlechthin von Gott abhängig, *causa secunda*, d. h. *organum et instrumentum*. Diess ist zu glauben, auch wenn die Art beides zu vereinen, uns unergründlich ist.

1) Der Mensch, sowol sofern er Natur, als sofern er sittliches Geschöpf ist, ist schlechthin von Gott abhängig, wenn schon in verschiedener Weise, Gott das allwirksame Causalprincip für Alles was wir sind, werden und thun. Man kann daher alles Geschehende als von Gott determinirt nothwendig nennen, nur ist das was sittlich wird, in anderm Sinn nothwendig als was physisch wird und doch ist kein Widerspruch zwischen beiden.

Zw. IV. 105. Volentibus nobis legem amplecti ex mentis desiderio, alia lex, quae in membris, repugnat. Quum autem utriusque vigor non suus sit sed praesentis dei, qui omnium esse, existere et virtus est, 111. deus omnium sciens et potens est. 112. In legem peccarunt non quasi autores sed quasi instrumenta, quibus deus liberrime pro sua voluntate utitur.

Calv. I. xviii. 3. Quod objiciunt, si nihil eveniat nisi volente deo, duas in eo esse contrarias voluntates, quia occulto consilio decernat, quod lege sua veluit, facile diluitur. Scriptura ostendit, deum vocari eorum omnium autorem, quae isti censores volunt otioso tantum ejus permissu contingere. Neque tamen ideo secum pugnat, quod vult se nolle simulat, sed quum una et simplex in illo sit voluntas, nobis multiplex apparet, quia pro mentis nostrae imbecillitate, quomodo idem diverso modo velit fieri et nolit, non capimus. Est lux inaccessa.

Pet. Mart. 243. Necessaria vel sunt simpliciter necessaria, vel non absolute, utrumque ad intus; ad extra item necessaria sunt vel violenta vel ex hypothesi. Voluntas nostra ad intus neeessaria habet non simplicia sed ex hypothesi. Sic ipsa praedestinatio nos ex hypothesi necessarie cogit, quia dei voluntas efficax fieri necesse, sed non absolute ex coactione, quod non voluntatis esset.

Keckerm. 101. Dei voluntas est independens et prima, a qua inferiores omnes voluntates pendent et moventur. Nam deus est prima causa, pendet a nemine; et quod primum est, id est secundorum causa. Cum ergo dei voluntas prima sit, necesse est reliquas omnes voluntates ab hac pendere et moveri.

Alsted. 84. Voluntas dei absoluta est prima et suprema omnium rerum causa. - - Voluntas idem et unum est in deo, ipsa dei essentia una, modi autem volendi sunt distincti. 280. Deus regit res naturae ipsarum convenienter, itaque non cogit voluntatem creaturae rationalis. 345. Deus creaturas intelligentes digniori modo gubernat quam non intelligentes.

Heidegg. M. I. 164 f. Secundum eventus necessaria aeque ac contingentia divinae providentiae subsunt. Et necessarium quidem a non cessando dictum, in genere idem est quod immutabile. In scholis absoluta et hypothetica distinguitur. Illa ejus rei est, quae sua natura ita immutabilis est, ut mutatio illam evertat; haec ejus quae sua natura mutabilis non mutatur propter dei ordinationem et decretum. Ita decreti et voluntatis dei respectu omnia necessaria sunt. Sed contingentia tamen dicuntur, quae esse vel non esse, agere vel aliter agere possunt. Quod non deo, sed rebus extra deum existentibus et operantibus convenit. Nam *naturalia* quae dicuntur, ad unum, licet voluntate dei determinata, tamen non existere, non operari, et sic vel aliter operari, si deo visum esset, poterant. *Voluntaria* vero ad unum non determinata, pariter non existere et per naturam suam aliter etiam, si non obstaret dei voluntas, agere possent. Contingentiae hujus radix et causa suprema dei voluntas, omnia pro beneplacito libere facientis. Subordinata in naturalibus materia, mutationis fontem in se habens; in voluntariis libertas voluntatis a deo creatore ingenita, per quam ad varia objecta se promiscue habent, est. Neque tamen sic absoluta contingentia est, quin cum necessitate aliqua, non coactionis illa, sed dependentiae et ordinationis in rebus naturalibus, et dependentiae atque ordinationis ex decreto dei, nec non obligationis et corruptionis ex peccato contractae stare possit. - . 168. Illa causarum secundarum motio secundum naturam propriam, quam deus iis impertitus est, procedit. Eas movet tum physice, tum ethice.

2) Am schlechthinigen Abhängigkeitsverhältniss auch der sittlichen Wesen ist festzuhalten, selbst wenn die Vereinbarung allwirksamer Providenz mit kreatürlicher Freiheit uns unergründlich bleibt. Auch Luther hatte sie gelehrt.

Calv. I. xviii. 3. Est lux inaccessa.

Pet. Mart. 319. von der Prädestination: Prohibet Paulus nos, ne quicquam ultra dei misericordiam et voluntatem inquiramus. - - Facile dabo, quaestionem non esse dissolutam humanae prudentiae. 333.

Deus ita operatur in nostra voluntate, ut ea libens, volens ac ultro accipiat, quas deus immisserit incitationes.

Spanh. 363. Bene est contra Lutheranos praeter scripturam conferri posse cum phrasibus nostratium Theologorum Lutheri de servo arbitrio, aut Melanchtonis loc. comm. et in epist. ad Rom., qui idem dicunt. 371. Ceterum concessa utrimque sunt, nihil fieri in tempore, quod non ex ordinatione dei eaque aeterna.

Heidegg. M. I. 166. Modus providentiam dei cum actibus humanis liberis, malis imprimis, conciliandi, non ex ratione, sed ex sola revelatione arcessi debet. Obscurissimus enim est et tam rationi impervestigabilis, quam ipsa ratio creationem sui investigare nequit.

II. Diese andre Art der göttlichen Ursächlichkeit im natürlichen und im sittlichen wird in einer Unterscheidung des in sich Einen Willens Gottes ausgedrückt. Ein andres ist der Beschlossenes ausführende Wille, der Alles in Allem wirkt, *voluntas efficax*, *beneplaciti;* ein andres der zumuthende, Gottes sittliche Natur andeutende, bezeichnende Wille, *voluntas signi*, *praecipiens.*

1) Der sittlich zumuthende Wille Gottes, welcher Allen den Heilsweg vorschreibt, ist wohl zu unterscheiden von dem wirkenden, ausführenden Willen, welcher gleich sehr die Natur wie die Menschenwelt umfasst und ob noch so verborgen am Ende Alles wirkt in Allen, Seligkeit nur für die Einen. Dieser ist *voluntas beneplaciti*, *efficax*, jener *voluntas praecipiens*, *signi*, ein pädagogisch moralischer Wille.

Zw. IV. 107. Per legem statuit homini voluntatem suam significare et per eam veluti per paedagogum regere et erudire.

Calv. III. xx. 43. Hic notatur alia illa dei voluntas, cui respondet voluntarium obsequium; non de arcana ejus voluntate, qua omnia moderatur. I. xviii. 4. Perperam miscetur cum praecepto voluntas, quam longissimo ab illo differre innumeris exemplis constat.

Beza qu. th. I. 100. Voluntatis nomen interdum latissime accipitur pro eo quod deus decernit, qua significatione dicendum, deum velle omnia, i. e. nihil evenire quod deus nolit ut eveniat; vel non esset omnipotens. Interdum voluntatis nomine id unum significatur, quod ipsi gratum est, hoc sensu id tantum vult, quod bonum est, iniquitatem autem nolit.

Pet. Mart. 238. Deum peccata non velle dicitur de voluntate non efficaci, sed de voluntate, quam appellant signi. Nemo enim ex signis illis et indiciis, quae expressa sunt in lege, colligere potest,

deum velle mortem alicujus vel condemnationem; provocat potius ad poenitentiam. Si altera voluntate, scilicet efficaci vel beneplaciti vellet neminem perire, nemo periret. 63. Voluntas signi est, quae indicat, quid facere, quid fugere nos oporteat. Ea sita est in lege, mandatis, promissionibus, minis atque consiliis. Sed multa committuntur contra hanc dei voluntatem. Altera dei est voluntas, quae potens efficax et beneplaciti dicitur; quae nulla vi superari vel evitari potest, facit quaecunque vult. Qui illam voluntatem excidunt, in hanc incidunt.

Keckerm. 115. Volitio dei praescribens pertinet ad omnes homines. Voluntas beneplaciti et voluntas signi non repugnantiam volitionum infert, sed diversos tantum volendi modos exprimit, ita ut v. beneplaciti sit ipsa volitio dei absoluta; signi sit v. conditionalis. Beneplaciti est, qua certos homines vult salvos fieri iisque salutis media conferre; volitio autem signi, qua deus signo i. e. verbo suo testatur, se velle omnes salvos fieri sc. sub conditione, si possint credere; quia tamen per se hoc non possunt, ideo volitione beneplaciti non vult deus eos salvos fieri, nec decrevit iis fidem donare. Nonnulli voluntatem beneplaciti vocant voluntatem decreti, aut etiam antecedentem, voluntatem signi contra consequentem. Sunt etiam qui distinguunt in voluntatem efficiendi et permittendi.

Alsted. 460. Voluntas dei est una et simplicissima a priori considerata i. e. ratione essentiae, ita enim est ipsa dei essentia, sed a posteriori spectata i. e. ratione objectorum effectorum et modi agendi multis modis distinguitur. V. beneplaciti est voluntas dei in objectum internus; v. signi non est internus actus sed externum signum, quo significat apud nos, se aliquid velle!

Chamier. 94. Distinguimus voluntatem dei in efficacem et moralem.

Alsted. 84. Voluntas dei absoluta, quae est prima et suprema causa omnium rerum, dicitur voluntas efficax; e contrario voluntas conditionata dicitur inefficax, quia crebro illi resistitur, ita tamen, ut cum hujus ordinem excedit creatura, ab illa in ordinem redigatur. Voluntas absoluta, efficax dicitur et beneplaciti, secundum quam omnia ab aeterno praescivit, determinavit. 85. Voluntas conditionata est, qua deus quaedam vult cum adjuncta conditione; haec appellatur voluntas signi, quia significat, quid deo sit gratum, quid nostri sit officii. Et ideo dicitur revelata. Signa autem voluntatis dei, h. e. e quibus cognoscitur, quid velit deus, sunt: praeceptum, prohibitio, permissio, consilium et impletio praedictionum.

Wendel. 163. Voluntas dei *arcana* est decretum de faciendis plurimis, quae ignota sunt nobis, *revelata* est patefactio, quae semper

decreti alicujus est testimonium, proponitur forma vel mandati vel promissionis vel comminationis. Altera in voluntatem *beneplaciti* et *signi* distinctio a priore hac non discrepat, nisi quod beneplacitum sit decretum proprie sic dictum, quod vel occultum vel manifestatum esse potest.

Heidegg. M. I. 58. Voluntas dei differentiam recipit. Alia enim *signi* dici solet, sive quia signo quopiam velut praecepto, verbo, significatur, sive quia voluntatem dei ceu ejus effectum et adjunctum significat; alia *beneplaciti*, quia pro beneplacito suo deus vult, ut haec vel illa res existat. Illa deus verbum et praeceptum suum vult, ceu bonum, quo delectatur; hac res ex decreto suo et libero beneplacito existere vult, jubet. Cum tamen distinctio haec non una ambiguitate laboret, et non tam rei quam vocis sit, accuratius alii voluntatem *praecipientem* et *decernentem* distinguunt. Illa *moralis* etiam vocatur, haec *efficax*, quia quod deus sic vult, infallibiliter evenit et existit. Illa voluntati *signi*, haec *beneplaciti* respondet.

Spanhem. 364. Voluntas signi, verbo suo quibusvis viam salutis significans, quosvis sine discrimine invitans ad agnitionem veritatis - differt a voluntate beneplaciti aeterna illa, seria et efficaci.

2) Der wirksame und der bloss moralisch zumuthende Wille Gottes sind aber keineswegs so unterschieden, dass jener nur was physisch, dieser was moralisch wird, bewirken würde; vielmehr bewirkt der bloss zumuthende, von der *voluntas efficax* verschiedene, Wille als solcher gar nichts, weil auch was sittliche Wesen thun ganz und gar vom Alles wirkenden Willen Gottes ausgeht. Diese Unterscheidung kann also gar nicht das Räthsel lösen wollen, wie Gottes Providenz mit kreatürlicher Freiheit vereinbar sei; denn hiefür kommt eben nur der wirksame Wille Gottes in Betracht, und dieser allein ists, der mit unsrer Freiheit auszugleichen ist; der zumuthende Wille erklärt nur, dass Gott während er doch Alles irgendwie selbst wirksam ausführt, daneben dennoch sittliche Zumuthung und Norm uns geben kann, die so häufig gar nicht von uns erfüllt wird, daher dieser Wille *inefficax* genannt werden kann, er scheint bloss dem andern zu widersprechen, weil wir den alles wirkenden Willen nicht ganz kennen. Um nun etwas von seiner Beschaffenheit und letzten Tendenz anzudeuten, ist uns die *voluntas praecipiens* kund gethan, die eben darum *voluntas signi* heisst.

Calv. I. xviii. 3. Objiciunt, si nihil eveniat nisi volente deo, duas in eo esse contrarias voluntates, quia occulto consilio decernat, quod lege sua palam vetuit. Scriptura ostendit, deum vocari eorum omnium auctorem, quae isti censores volunt otioso tantum ejus permissu contingere.

Pet. Mart. 263. Secundum voluntatem signi deus nolit peccata, dat enim leges contra ea. Sed multa committuntur contra hanc dei voluntatem. Altera dei voluntas, quae potens, efficax et beneplaciti dicitur, quae nulla vi superari vel evitari potest, facit quaecunque vult. Quod deus aliquo modo consilium suum patefaciat, ex eo duae voluntates differunt nostrae menti, non in deo ipso. Quod aliquo modo indicavit, referendum est ad voluntatem signi; quod sibi soli ut arcanum retinuit, ad voluntatem efficacem vel beneplaciti.

Wendel. 163. Signi voluntas eadem plane est cum revelata seu patefactione decreti. Nostra disertio est, nihil deum velle signi voluntate, quod non simul voluntate beneplaciti velit. Vult omnes homines sanctos esse, cum autem maxima pars non sit sancta, consequens est, aeterno decreto nolle deus omnes sanctificare. Videtur hic contradictio inter dei voluntates, quae non conciliatur ab iis, qui dicunt, unum velle voluntate signi, alterum voluntate beneplaciti. Patefactio, quod velit omnes esse sanctos, non est signum beneplaciti de maxima hominum parte non sanctificanda, sed alterius decreti, quod est de omnibus ad sanctitatis studium per praeceptum obligandis. Lutherani simulationem deo tribuunt.

Heidegg. M. I. 59. Voluntas dei praecipiens respectu quorundam inefficax est, non quod cum frustratione consilii dei umquam conjuncta sit, sed quia homines, quibus illa legem fingit, nonnulli eam frustrantur. At voluntas decernens semper efficax est. 60. Diversi modo sic distincta voluntas dei nec diversa, nec sibi discors, nec illusoria est, quod de praecipiente et efficaci, arcana et revelata objectant.

Rysseн. 69. Unica quidem est et simplicissima dei voluntas, tamen modo nostro concipiendi bene etiam distinguitur in voluntatem decreti et praecepti, beneplaciti et signi. Illâ statuit deus, quid velit ipse facere vel permittere, hac quid velit a nobis fieri; illa decernens, haec praecipiens et approbans.

Kritik. Das Problem, eine Alles in Allen wirkende Providenz mit der sittlichen Freiheit der Kreatur zu vereinigen, ist für alle Confessionen schwierig, indem je mehr die Freiheit der Kreatur gewahrt werden will, desto mehr die Allwirksam-

keit Gottes verkümmert zu werden scheint und umgekehrt. Dennoch muss das religiöse Bewusstsein mit der Thatsache sittlich freien Handelns vereinigt werden können und schwerlich mag einer Dogmatik zum Vorwurf gereichen, dass vor Allem für die volle Gottesidee und dann so, wie es hiemit noch vereinbar ist, erst nachher für die Freiheit der Kreatur gesorgt wird. — Gewiss war es förderlich, diese Frage noch vor der Berücksichtigung des Bösen zu behandeln, indem sie auch ohne das Dasein des Bösen gleich schwierig zu erledigen wäre, mag auch die Schwierigkeit durchs Böse anschaulicher werden. Die reformirte Dogmatik hat mit schärfster Consequenz das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, worin noch STAPFER das Fundament der Religion erkennt, geltend gemacht, alle Ausflüchte, Ausbiegungen verschmäht, und hin und wieder mehr in Ausdruck und Form als in der Sache den Lutheranern sich etwa angenähert; hingegen hat sie nicht verhehlt, dass ihre letzten Sätze auf ein unergründliches Geheimniss stossen. — Mit Grund wurde der Gesetz gebende vom wirkenden Willen Gottes unterschieden, nur löst diese Unterscheidung das Räthsel nicht, wird im Gegentheil eine verwirrte und verwirrende, so bald sie hiezu gebraucht werden wollte. Der kundgegebene moralisch zumuthende Wille Gottes ist ein *Signum*, dass der alles übende Machtwille, ob noch so vielfach uns verborgen, selbst ein höchst sittlicher, guter sei, und sittlich vernünftige Geschöpfe auf andre, höhere Weise leite als die vernunftlosen. Immer aber wirds dabei bleiben, was Gott sittlich zumuthend will, will er darum nicht in gleicher Weise und gleichzeitig auch mit dem Machtwillen; und dennoch kann er in beidem sich nicht widersprechen. Die genügende Auflösung wäre nahe genug, wenn nicht der Particularismus aller Confessionen, dass nämlich am Ende aller Enden nur die Einen gut und selig werden, sie abgewehrt hätte. Lässt man die Auflösung nicht zu, dass Gottes sittlich zumuthender Wille nur darum dem ausführenden nicht widerspreche, weil die Ausführung einst an Allen die Zumuthung erfüllen werde: so bleibt freilich wenig übrig als künstliche Auskunftsversuche, in denen WENDELIN hervorragt, ohne irgend befriedigen zu können. — Gewiss haben die andern Confessionen nur anders-

wo nicht kleinere Schwierigkeiten ungelöst gelassen; erklären sie den Menschen irgend für frei in dem Sinne, dass Gott nur voraussieht und darnach sich richtet: so bleibt die Gottesidee nicht unverkümmert und der Schade ist grösser, dem Protestantismus bedenklicher, als wenn wir bloss theoretisch nicht recht wissen, wie so wir dennoch Freiheit haben, die wir praktisch ausüben. Die so wichtige und klare Unterscheidung des sittlich zumuthenden und verbietenden Willens von dem allwirksamen, Alles ausführenden, führt offenbar zur endlichen Auflösung des dualistischen Particularismus. Will Gott zumuthend und vorschreibend, dass Alle selig werden und zwar durch Glauben; so widerspricht dieser Wille nur dann dem wirklichen Weltgang und dem diesen im Rathschluss festsetzenden und ausführenden Willen Gottes nicht, wenn wirklich Alle selig werden. Wir gewinnen also die Anschauung, dass in der *voluntas signi* angedeutet sei, Gott werde Alle selig machen, in der *voluntas beneplaciti* aber sich zeigt, wie in der zeitlichen Ausführung zu jeder Zeit Gott die Einen schon zum Heil führen kann und will, Andere aber nicht.

§. 50. Die sittliche Welt, von Gott gut erschaffen, entspricht niemals schon dem zumuthenden Willen Gottes, denn sie hat Sünde an sich, die dieser verbietet. Da aber alle Dinge in jedem Zeitmoment so sind, wie der alles wirkende wirksame Wille Gottes es für diesen Moment beschlossen hat und ausführt: so muss selbst das Böse nicht nur nach seiner Möglichkeit, sondern auch nach seiner Wirklichkeit mit diesem Willen Gottes irgendwie gewollt sein, keineswegs bloss wider, ohne diesen Willen vorhanden, etwa nur vorhergesehen und bloss zugelassen; wohl aber ist die *voluntas dei efficax, vel beneplaciti* direkt und positiv nur fürs Gute wirksam und will nur indirekt, d. h. um des endlichen Guten willen die damit verbundene Schranke des Bösen, ein Unterschied in der *voluntas efficax* selbst, den gerade die *voluntas signi* oder *praecipiens* kund thut. Daher ist Gott direkt und positiv *causa boni*,

nur indirekt und limitirend auch *causa mali*; indem er das Böse nur als nothwendige Bedingung des endlichen, werdenden Guten und nur so weit es hiefür nöthig ist, mit will, d. h. mit bloss anordnendem, oder mit bloss zulassendem Willen, *voluntas efficax ordinans, permittens; sed volens, non nolens permittit peccata.* Diese indirekte Ursächlichkeit ist, wie man sie auch nennen mag, jedenfalls immer zu unterscheiden von der direkt hervorbringenden, die man darum *voluntas efficax efficiens* nennt.

Da im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl auch die sittliche Welt als ganz und in Allem was in ihr geschieht von Gott abhängig, als von Gott selbst exequirte Ausführung seines ewig und unabänderlich beschlossenen Weltplanes aufgefasst wird, also alles was geschieht eigentlich in letzter Instanz durch die *causae mediae* als *organa* Gottes von ihm selbst und seinem wirksamen Willen gethan wird, völlig wie in der Naturwelt: so kann auch das vorhandene *malum, physicum et morale*, nicht da sein, ohne schon in den *decretis aeternis*, dem ewigen, ganz frei beschlossenen Weltplan mit aufgenommen zu sein, und ist insofern also von Gott gewollt, angeordnet und dann auch herbeigeführt. Eine Welt, die anders ausgefallen wäre, als Gott ewig sie gewollt hat, mag den Pelagianern annehmbar scheinen, die sich nichts daraus machen, eine für sich unabhängig handelnde Willensfreiheit der Kreatur zuzuschreiben auf Kosten Gottes, der doch aufhört Gott zu sein, wenn er nicht die Alles, was ist und wird, schlechthin bestimmende Causalität ist. Dieses ist darum vor Allem aus festzustellen und selbst der Ausdruck, *deum esse causam et malorum* nicht geradezu abzuweisen, wiewohl er missverstanden und verdreht werden kann, so bald man in der Art, wie Gott *causa boni* und wie er *causa mali* ist, keinen Unterschied macht. — Dass aber hier ein bedeutender Unterschied zu machen ist, ergiebt sich aus der, neben der Alles wirkenden *voluntas dei efficax et beneplaciti* kund gethanen, *voluntas praecipiens* oder *signi* im moralischen Gesetz; denn diese *voluntas signi* ist eben ein *signum*, eine Andeutung der letzten Zwecke, nach denen der uns so vielfach verhüllte alles wir-

kende und leitende Wille Gottes doch wirkt, und zeigt uns klar, dass Gott, indem er schlechthin Alles bestimmt auch was in der moralischen Welt geschieht, Gutes und Böses, dennoch auf ganz andere Weise das Gute will als das Böse, und zwar auf so sehr andere Weise, dass der Satz *deum esse causam mali et peccati* von hier aus entschieden abgewiesen wird, sobald man ihm einerlei Bedeutung gäbe mit *deum esse causam boni*. Soll nun auf Fundament des Satzes, Gottes *voluntas efficax* habe Alles, was geschieht, Böses wie Gutes beschlossen und herbeigeführt oder angeordnet, weiter gezeigt werden, wie er, der laut der *voluntas signi* Freude hat am Guten, Missfallen aber am Bösen, auf ganz verschiedene Weise *causa boni* und *causa mali* sei: so wird am besten gesagt, das Gute wolle er direkt um seiner selbst willen, wolle es als bleibendes, darum wahrhaftes Sein; das Böse aber wolle er nur als eine nothwendige Bedingung oder Schranke, ohne die das endliche, werdende Gute nicht gewollt werden, noch da sein kann, also indirekt und nur um des endlich Guten willen und als ein verschwindendes. Diess meint der Satz, dass die *voluntas dei efficax* in Beziehung auf das Gute geradezu *efficiens* sei, in Beziehung auf das Böse aber nur *permittens* (bei Reformirten ja nie *invitus*, sondern *volens permittit)*. Gleiche Meinung hat der Satz, das Gute werde geschaffen von Gott, das Böse nur angeordnet, *voluntas creans et ordinans*, nur dass das sonst auch in anderm Sinn als Disposition alles Geschehens übliche *ordinans* hier eben durch Zusammenstellung mit *permittens* näher bestimmt werden muss. So will Gott weil endliches Licht, darum auch den Schatten, und doch ist nur jenes geschaffen; so will Christus selig machen durch Glauben, und darum Gericht bringen für Unglauben, will also das Gericht und will es auch nicht. Gott will das Böse und will es nicht, er will es als Schatten zum Guten, will es aber nicht um seiner selbst willen oder als bleibendes, positives Sein. Ebenfalls gleiche Meinung hat darum der Satz, was Gott geschaffen, habe *justitia originalis*, sei ganz und gar das Gute; dennoch sei das Böse mit angeordnet, gehe aber aus vom Endlich, Beschränktsein der Kreatur, also von den Kreaturen und habe seinen Grund im Kreatürlichen, darin, dass Kreatürliches,

Wachsendes gewollt ist. Hätte ferner die Unterscheidung der *voluntas dei antecedens* und *consequens* auch diesen Sinn, und wäre nur Ausdruck für ein eigentliches, direktes Wollen und ein indirektes Mitwollen, wie *voluntas creans* und *ordinans*, so möchte sie geduldet werden; da sie aber im Dienste pelagianischer Autonomie der Kreatur verwendet wurde, so muss sie abgewiesen werden. Auch die Unterscheidung der *voluntas efficiens* und *permittens* ist in ersterm Sinne zuzulassen, wenn Gott *volens permittit*, im letztern abzuweisen, wenn er *nolens, invitus*, also nur *praesciens permittens* gedacht würde.

Darlegung.

I. Aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl muss folgen, dass auch in der sittlichen Welt Alles was ist und geschieht, Böses wie Gutes irgendwie von Gott gewollt sei mit wirksamem Willen, d. h. im Weltplan ewig gesetzt, in den *decretis dei aeternis*, und in der Weltausführung von der göttlichen Providenz ausgeführt. — So wenig aber die Providenz unsre willensmässige Natur aufhebt, eben so wenig unsre kreatürliche Verantwortlichkeit und Zurechnung.

1) Nothwendig muss auch in der sittlichen Welt Gott als höchste Causalität von Allem was ist und geschieht, irgendwie auch vom Bösen anerkannt werden. Irgendwie will Gott auch das Böse, sonst wäre es nicht da; es ist schlechthin von ihm abhängig, und darf am wenigsten benutzt werden, um der Kreatur eine von Gott unabhängige Freiheit zu vindiciren, da es vielmehr nur eine viel niedrigere Art von Abhängigkeit ist.

Zw. IV. 138. Dum cunctis praeesse providentiam admittimus, non debemus tam confuse illud intelligere, quam quidam theologorum faciunt, qui dum ore providentiam agnoscunt, tamen de homine loquentes ei quiddam, etsi perexiguum liberum faciunt. Si quidquam esset, quod providentiam aut lateret, aut declinare posset, jam aut non esset summus intellectus, aut non summa potentia. 139. Numen, ut a se ipso est, ita non est quicquam quod a se ipso, non ab illo sit. Esse igitur rerum universarum esse numinis est, ut non sit frivola ea philosophorum sententia, qui dixerunt, omnia unum esse, si recte modo illos capiamus, ita scilicet ut omnium Esse numinis sit esse, ut ab illo cunctis tribuatur et sustineatur. 107. Cap. V. Non esse aluci-

natam sapientiam sive creando sive per legem docendo hominem, quem lapsurum esse sciebat. 108 - - non quasi creatura injustitiam suo marte produxerit, quae nec est, nec vivit, nec operatur sine numine, sed quod *numen ipsum auctor est ejus*, quod nobis est injustitia.

III. 83. Fieri nequit, ut aliqua creet aut producat deus, quae quidem antequam nata sint, bona fore credat, ac deinde nata fallant artificem suum, ut illi dicendum sit: non putarem.

Calv. III. xxiii. 6. Deum non modo Adae casum et in eo posterum ruinam praevidisse aut permisisse sed arbitrio quoque suo dispensasse.

Pet. Mart. 53. Nihil nec etiam peccata praeter ejus voluntatem s. providentiam fiunt. 64. Deus peccata non modo permittit voluntate signi sed certo modo vult.

Beza qu. th. I. 100. Concedo mala malorum opera, etiam quatenus illorum respectu mala sunt, non fieri deo invito vel ignorante, quoniam hoc posito vel Atheismum, vel Epicuraeismum necessario sequi oporteret.

Muscul. 20. Lapsus ab aeterno praevisus non est praeter mentem ac sententiam creatoris. Haec praescientia non fuit sine aliquo consilio, non enim impedivit, impedire noluit cum posset, ergo causa est et voluit, non enim dici potest nec velle nec nolle deum.

Conf. Helv. II. viii. Malum fieri sinit, non prohibet, justo suo judicio, qui prohibere potuisset, si voluisset. Augustinus: miro modo non fit praeter voluntatem ejus quod etiam fit contra voluntatem ejus. Quia non fieret, si fieri non sineret. Nec utique nolens sinit sed volens.

Hyper. (obwohl dann minder reformirte Auswege suchend) 250. Causas secundas valere, prodesse concedimus, sed quando et quousque deus, qui est prima causa, causa causarum, ordinat, atque disponit. Quo loco sunt apud nos instrumenta, eo loco sunt apud deum causae secundae; et minus etiam agunt in operibus dei, quam instrumenta in operibus nostris.

Leydeck. 214. Doctrinam de origine mali sola ecclesia Reformata recte habet, ita ut sit signum verae religionis. Malum esse non potuit nisi ex bono, sed defectibili et mutabili, quale tantum habuit angelus et homo, neuter sanctus per essentiam uti deus. 226. Credimus, deum decrevisse atque etiam velle peccatum seu malas actiones fieri, se in tempore permittente, creatura vero committente. Noluit peccatum Adami impedire.

Heidegg. M. I. 168. Fundamentum est dependentia creaturae a deo, in esse et operari subordinatio.

Stapf. I. 135. Abusum libertatis deus sapientissime decrevit!

Schleierm.: «Von göttlichen Eigenschaften in Beziehung auf die Sünde kann nur geredet werden, sofern Gott irgendwie Urheber der Sünde ist.»

2) So wenig die Providenz überhaupt die endliche Ursächlichkeit, *causas secundas* aufhebt, namentlich nicht das willensmässige Thun des Menschen: eben so wenig hebt jene göttliche Causalität auch des Bösen die Verantwortlichkeit des Menschen auf.

Zw. IV. 112. Hic alucinantur liberi arbitrii defensores et divinae providentiae adversarii. Consistunt posteaquam dixerunt, si impulsore deo trucidavit latro, ergo injuria plectitur; quum debeant pergere: percussit latro impulsore deo in hoc, ut et percussus hinc migret - - et latro a judice cruci affigatur. Hoc enim agit eadem providentia. Movet latronem, ut et judicem in latronem moveat. Qui impellit, agit sine crimine, quia sub lege non est; qui vero impellitur, non alienus est a crimine, quia sub lege est.

Calv. I. xv. 8. Excusabilis tamen homo non est. xvii. 4. Nec tamen excusantur scelerum autores, quia propria conscientia redarguuntur. III. xxiii. 6. - obganiunt, cur ea vitio deus imputaret hominibus, quorum necessitatem sua praedestinatione imposuit? Ordinat ut nascantur ab utero morti devoti, qui suo exitio ipsius nomen glorificent. I. xviii. 4. Hoc tenendum est, dum per impios peragit deus, quod occulto suo judicio decrevit, non esse excusabiles, quasi obediant ejus praecepto.

Hyper. 156. Augustinus ait: deus vult omnes homines salvos fieri, non sic ut eis adimat liberum arbitrium.

Bucan. 158. Providentia non tollit libertatem voluntatis, quia eam regit secundum naturam ipsius. Est autem voluntatis humanae natura, ut quidquid vult, sive bonum, sive malum, libere et sponte, non coacte et invite velit, alioquin non esset voluntas.

Stapf. I. 201. Libertas decreto divino non tollitur.

Schleierm.: «Dass die Sünde ihren Grund in der menschlichen Freiheit habe, ist vollkommen richtig, kann aber die göttliche Ursächlichkeit derselben nicht aufheben, da die Freiheit nur die zeitliche und endliche Ursächlichkeit derselben ist. Der Sinn dieses Lehrsatzes ist, dass die Sünde kein blosser Schein sei, indem sie auf dasjenige höchste Mass von innerer Lebendigkeit zurückgeführt wird, welches das Eigenthümliche unsers Wesens ausmacht; - dass wir uns im Sündigen keineswegs können als leidend und von anderwärts her bestimmt ansehen; dass die Sünde, vom innersten Mittelpunkt des Lebens ausgehend, allemal des Sünders eigne That ist;

dass der Einzelne durch die gemeinsame Natur nicht schon für alle einzelne Fälle bestimmt ist.»

II. Damit, dass auch fürs Böse eine göttliche Ursächlichkeit gelehrt wird, verbindet sich nothwendig die Lehre, Gott sei in andrer Weise Ursache des Bösen als des Guten; schaffe nämlich und producire nur das Gute als wahres, bleibendes Sein, ordne hingegen das Böse mit als eine unabweisbare Bedingung für endliches, werdendes Gute, so dass er das Böse nicht um seiner selbst willen anordnet, folglich auch nicht als ein bleibendes, wahres Sein, denn es ist ja nicht geschaffen. Blosses Vorherwissen oder indifferentes nur Zulassen ist Gottes unwürdig.

1) Gott kann nicht bloss vorher wissende, das Böse nur wider Willen zulassende Vorsehung sein, nichts kann wider und ohne seinen anordnenden Willen vorhanden sein.

Zw. III. 170. Ad falsam religionem pertinet, si quidam contenti sunt, deum permisisse, quod pronus sit hominis animus ad malum.

Calv. I. xviii. 1. Tergiversando effugiunt, dei tantum permissu non etiam voluntate hoc fieri dicentes. III. xxiii. 6. Si quis causetur, nullam eis inferri necessitatem ex dei providentia, sed potius ea conditione ab ipso esse creatos, quoniam futuram eorum pravitatem praeviderit, neque nihil dicit, neque totum. Sed non alia ratione quae futura sunt praevidet, nisi quia ita ut fieret decrevit, ergo constat, ordinatione potius et nutu omnia evenire. 7. Tam frigidum commentum ubi recipitur, ubi erit omnipotentia dei, qua secundum arcanum consilium omnia moderatur? II. iv. Quod permissionem vocant, non satis est; obdurescit corda, sublato lumine, tradit eos Satanae, irae suae ministro.

Beza qu. I. 103. Si permissio opponatur voluntati, inepta et ridicula est haec oppositio. 99. Nihil prorsus vel invito vel nesciente deo i. e. temere et fortuito evenit, sed ita omnia, ut ipse deus ab aeterno decrevit, efficacissime causas omnes intermedias disponens, ut ad destinatum finem necessario, quod ad ipsum decretum attinet, ferantur.

Chamier 94. Permissio fingitur; sejuncta a voluntate non vera est.

Spanheimius Controversiarum de relig. elenchus. Amstel. 1701. pg. 362. Cum Lutheranis controversia post Lutherum nata est de deo auctore peccati a Reformatis constituto, nempe ex voluntate beneplaciti permissivi, ex necessitate eventus, ex modo providentiae minime otiosae aut inefficacis (concursum vocant).

Schleierm.: «Nichts hilft die gewöhnliche Aushülfe, dass Gott die Sünde nicht gewollt, sondern zugelassen habe, indem dieser von menschlichem Regiment entlehnte Ausdruck nur im Gebiet der getheilten Ursächlichkeit seinen Ort hat. Bei Gott giebt es keinen Unterschied zwischen bewirken und zulassen, darum muss auch die Sünde von Gott geordnet sein.»

2) Aber Gott will nur das Gute um seiner selbst willen, schafft oder bewirkt es positiv als ein wahrhaft Seiendes; das Böse hingegen ordnet er nur an, d. h. will es mit als eine zu endlichem, werdendem Guten gehörige Bedingung und Schranke. Da er es nicht schafft, so hat es kein wahres Sein und ist geordnet als ein verschwindendes. In gleichem Sinn ist also Gott keineswegs *autor mali* wie er *autor boni* ist. Aber die göttliche Ursächlichkeit in jedem Sinn läugnend, geräth man in Manichäismus.

Zw. 1. 202. «Wer Gutes und Böses zu thun darum für gleichgültig ausgiebt, kann durch solche gottlose Reden dahin kommen, dass er Gott zum Urheber der Sünde macht, der doch zu aller Sünde die Strafe bestimmt hat und somit zeigt, dass er das Böse nicht wolle, keine Freude noch Wohlgefallen an der Sünde habe.»

Pet. Mart. l. l. Malum non potest esse nisi in bono, tamquam privatio alicujus boni, coecitas privatio est visus, haeret non in aëre sed in oculo, quare summum absolutum malum non esse potest, omne malum enim est in bono; malum omne est aut culpa aut poena. Deus non proprie et per se est causa peccati, tamen nihil sine dei voluntate fit; tenebrae non sunt ex luce, malum non ex bono, deus autem summum bonum. Aliquo modo potest deus dici causa peccati, non propria causa, sed ea quae removens, prohibens dicitur a philosophis. 65. Sol illustrat, tamen aliquo modo facit tenebras, non qua splendet sed qua movetur ab uno loco ad alterum, discessu suo tenebras facit. Sic deus bonum summum est, quando vero punire vult, aufert gratiam et causa est malorum, quae ideo fiunt.

Keckerm. 114. Deus per se vult, bona a nobis fieri, mala vitari; mala autem s. peccata vult per accidens, quatenus aut bonum inde novit elicere, aut peccata habent rationem poenae. Vult mala non per se, quatenus mala sunt, sed quatenus boni respectus illis adhaeret.

Alsted. 334. Non est igitur malum nisi privatio boni, ac per hoc nusquam nisi in re aliqua bona, etsi non summe bona. Etsi peccatum non est bonum, bonum tamen est illius subjectum, quod est a deo; forma autem peccati mala est, cujus autor non est deus.

Mares. 64. Peccatum coram deo non est quid substantiale, nam sic haberet deum autorem, qui autor est omnis substantiae; non est ens aliquod positivum, sed privativum, accidens corruptivum et privativum.

Wendel. 153. Malum est non ens. Quomodo non ens a deo cognoscitur? Non per se sed per ens, cujus privatio est malum vel negatio.

Heidegg. M. I. 170. Peccati autor deus non est. Malum culpae nullius per se naturae est, nec hypostasin habet, sed est defectio; Manichaei et Libertini deum faciunt autorem peccati. 205. Formalis peccati ratio non in positione sed in privatione non nuda consistit; nam omnis positionis propriae, qua talis, deus causa est.

Stapf. I. 203. Deus nullam creaturam sine limitatione producere potest, potuit hominem talem producere, qui potuit abuti libertate, adeoque labilem.

Schleierm.: «Es führt zum Manichäismus, wenn man die Sünde auf keine Weise in Gott will gegründet sein lassen; zum Pelagianismus, wenn man allen Unterschied in der göttlichen Ursächlichkeit aufheben will. Die Sünde kann so wie die Endlichkeit, die kein göttlicher Gedanke ist, in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet sein. Sie ist nur eine Verneinung am Guten, vor Gott nur der unvollkommne, der Erlösung noch harrende Zustand.»

3) In diesem Sinne mag die göttliche Ursächlichkeit fürs Gute und die fürs Böse, d. h. die *voluntas efficax*, welche weil endliches Gute, darum auch Böses gewollt hat, als *efficiens* und *permittens*, oder als *creans* und *ordinans* unterschieden werden, wenn nur nicht eine bloss vorhersehende, vom Willen getrennte *permissio* gemeint ist.

Pet. Mart. 238. Dicitur deus peccata velle, vel cum possit ea prohibere non prohibeat, vel quod ea ad fines quosdam dirigat, vel quod illis alia peccata velit punire.

Hyper. 430. Deo in causa illius lapsus adscribi nihil potest. 241. Deus peccare nos permittit, non autor est peccati. Non coactione homo subservit deo.

Muscul. 11. Omnia a deo sunt creata, exclusis malis. Manichaei malum ex deo esse contenduut. Spiritus mali ex deo sunt ut spiritus, non ut mali.

Keckerm. 115. Sunt qui distinguunt voluntatem dei in efficientem et permittentem. Quo loco quaeritur, an deus volens permittat peccata. Si volens permittere idem sit ac velle permissionem peccati,

conceditur, deum volentem permittere; si idem sit ac approbantem permittere s. rem permissam approbare, neutiquam concedendum est, deum volentem ac probantem peccata permittere.

Alsted. 159. Decretum dei efficax simpliciter est, quo decrevit facere bona; secundum quid est, quo decrevit, regere peccata, vel per se, vel per accidens, illud ad bona, haec ad mala permissa. 320. Deus bonum sive naturale sive morale potenter efficit et ordinat; peccatum permittit et ordinat, permissio est impedimentorum suspensio; 325. adhibet impedimenta sufficientia quidem sed non efficacia! 332. Propter permissionem, occasionum oblationem, concursum et directionem et determinationem peccati dicitur deus quae ab hominibus malis et Satana perpetrantur, ipse facere.

Wendel. 169. Distinctio in vol. effectivam et permissivam, quae ad peccatum, in confesso est apud omnes theologos christianos. Sed quod permittit, necessario permittitur, neque magis frustraneum esse potest decretum permittendi quam efficiendi. Interim salva manet libertas.

Wolleb. 32. Etiam quae fiunt contra dei voluntatem, non praeter ejus voluntatem fiunt. Bona sunt voluntate efficiente, mala permittente. 67. Peccatum deus noluit et voluit; noluit quatenus peccatum est, voluit quatenus est medium patefaciendae gloriae, misericordiae et justitiae.

Alting. 89. Deus peccata non impedit, sed committi et cum sanctis suis operibus concurrere sinit.

Heidegg. M. I. 59. Voluntas dei decernens alia efficiens, alia permittens. Illa bonum vult, jubet et efficit, haec peccatum quod nec jubet proprie, nec efficit, permittit, sed vult peccatum permittere. 167. Permissio non ethica est sed physica in non-impeditione; nec patientiae seu nuda et otiosa, sed potentiae efficax et negotiosa est, quia non sic permittit, ut in eo homo sit τὸ πᾶν, ipse autem otietur. Nimis enim angustis regionibus dei regnum clauderetur, si bonae dumtaxat actiones ipsi subessent. Permissio conjunctissima est cum voluntate, ipsa species est voluntatis.

Schleierm.: «Sünde und Gnade sind im Selbstbewusstsein entgegengesetzt und zwar beide beruhend auf der allgemeinen Mitwirkung Gottes, die letztere aber noch auf einer besondern Mittheilung Gottes. Darum ist Gott nicht auf dieselbe Weise Urheber der Sünde wie der Gnade. Da wir uns aber der Gnade immer nur bewusst sind im Zusammenhang mit der Sünde, so muss auch die letztere, wenigstens als ein Verschwindendes im göttlichen Willen geordnet sein.»

III. Wenn so Gott direkt das Gute will und bewirkt, weil er aber endliches Gute oder kreatürliches will, darum indirekt auch das Böse im Weltplan und in der Welt anordnet, oder wollend zulässt: so muss die Welt, wie sie ist, mit Gutem, dem das Böse und das Uebel zur Seite geht, dennoch weil von Gott so gewollt, darum gut und so wie sie ist, heilsam und nöthig sein für den Zweck der Kundgebung Gottes, so dass auf die Frage, warum Gott die Welt so gewollt hat, nichts geantwortet werden kann, als weil es ihm so gefiel, *voluntas liberrima beneplaciti*; keine Kreatur darf die Zweckmässigkeit von Allem was ist und geschieht, bezweifeln.

1) Muss die aus Gutem und Bösem gemischte sittliche Welt, so wie sie ist, von Gott beschlossen und herbeigeführt sein, so muss sie, sammt dem in ihr vorhandenen Bösen doch gut sein und diese Mitaufnahme des Bösen ist heilsam, nöthig für den Weltzweck, daher Gott durch die Mitanordnung des Bösen dennoch nicht selbst sündigen kann, noch böses an sich haben, noch auf seinem absoluten Standpunkt Böses anwendet als Mittel zum Guten.

Zw. IV. 107. Cur divina bonitas non cavit lapsum? Non cessavit divina bonitas quum lapsum non cavit, sed sese manifestavit creando et creata medendo. Bonitas in se continet misericordiam et justitiam, utraque cognosci debet, justitia vero sine injustitia cognosci non potest.

Calv. III. xxiii. 7. Cum Augustino: deum, qui creavit omnia bona et mala ex bonis exoritura praescivit et scivit, magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis benefacere, quam esse non sinere: sic ordinasse angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset liberum arbitrium, deinde quid posset gratiae suae beneficium, justitiaeque judicium. Videbat lapsu gloriam suam magis illustrari. I. xviii. 1. Deum ita impiorum opera uti et animos flectere ad exsequenda sua judicia, ut purus ipse ab omni labe maneat.

Beza I. 1. Nihil temere ac sine justissimo dei decreto accidit, tametsi deus nullius omnino peccati sit auctor vel particeps. Ejus enim tum potentia, tum bonitas tanta est, ut tum quoque, quum malos adhibet in opere aliquo, quos postea merito punit, ipse nihilominus juste sanctum suum opus efficiat. Qu. th. I. 94. Nec tamen

ullius mali auctorem esse vel approbatorem, quoniam justissime semper agat, quibuscunque instrumentis opus suum exsequatur.

Pet. Mart. 65. Deum voluisse Adamum cadere, non potest dubitari, alioqui non cecidisset. Voluit cadere eum non ratione peccati sed ut eo lapsu ad pateficiendos opes et bonitates uteretur, ad ostendendum, se non modo creare sed deficientes restituere posse. O felix culpa, quae talem meruit habere redemtorem, exclamat Gregorius.

Muscul. 21. Peccata voluit respectu alicujus boni. Ab aeterno voluit salutem hominis nondum creati non in primam illius conditionem, sed in repartitionem per filium collocare. Finis erat gratia illustranda.

Conf. Helv. II. viii. Reliquas quaestiones, an deus voluerit, labi Adamum, aut impulerit ad lapsum, aut quare lapsum non impediverit et similes quaestiones deputamus inter curiosas, nisi forte, cum haereticorum aut alioqui importunorum hominum improbitas cogit, ista etiam ex verbo dei explicare, sicut non raro fecerunt pii ecclesiae doctores.

Alsted. 83. Malum non vult, nisi ratione boni.

Stapf. I. 206. Nec divinae bonitati repugnat, ut homini permittat, ut in mala ruat.

Schleierm.: «Von einem Schaden, der durchs Dasein der Sünde entstände, kann nicht die Rede sein, da die nur allmälige und unvollkommene Entwicklung unsers Gottesbewusstseins zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher unser Geschlecht steht. Auch von dem Uebel, welches mit der Sünde zusammenhängt, gilt dasselbe; es ist von Gott geordnet, dass die natürlichen Unvollkommenheiten in dem Maase, als das Gottesbewusstsein noch nicht herrschend ist, von uns als Uebel aufgefasst werden.»

2) In der Mitanordnung und zulassenden Einführung des Bösen ist Gott dennoch ohne alle Sünde, was sowol dadurch anschaulich wird, dass er über dem Gesetz steht auf absolutem Standpunkt, als auch dadurch, dass was er will *eo ipso* das Beste ist sowol für ihn als auch für seine Geschöpfe.

Zw. IV. 104. Quum ille pro sua voluntate occidit, non fit homicida, quia sub lege non est, nunquam affectibus iniquis est obnoxius. 108. Numen ipsum, quum omnia in omnibus operetur, auctor est ejus, quod nobis est injustitia, illi vero nullatenus est, non enim est sub lege Utcumque creaturam huc appellat vel illuc agat, tam abest ut peccet, ut haec citra insigne aliquod bonum non faciat. «Ein Familienvater verbiete den Kindern Vieles, was er selbst thue.»

109. Deo non est posita lex, nec peccat, dum hoc ipsum agit in homine, quod homini peccatum est. Quum creandi essent, ut justitiam ejus contemplarentur, necesse habuerunt, ut esset injustitia. 110. Ergo non est periclitata divina bonitas, quum hominem eum creaverit, quem scivit esse lapsurum.

Calv. III. xxiii. 7. Videbat lapsu gloriam suam magis illustrari.

Hyper. 425. Quando passus est deus, hominem pertrahi in peccatum, praevidit, hoc ipsum suam gloriam amplificandam non mediocriter futurum; neque enim sic illuxit potentia dei et misericordia et justitia. 426. Ad eundem igitur modum de voluntate dei bona ac justa in primo illo tempore, cum lapsus hominis instaret, judicium colligere possumus.

Conf. Helv. II. viii. Mala non esse, quae fiunt respectu providentiae dei, voluntatis ac potestatis dei, sed respectu Satanae et voluntatis nostrae, voluntati dei repugnantis.

Beza qu. I. 100. Bonum est etiam, aliquod esse malum; bonum fuit, peccatum et mortem in mundum ingredi, ut gratia operetur.

Abschwächend Hyper. 432. Si objicias, nusquam fuisset agnita tanta bonitas nec sic amplificata ejus gloria, uti ex lapsus restauratione, respondeo, quod satis ampla fuisset dei gloria, si ecclesia integra permansisset. Et quanta deo fuerunt propter hominum lapsum perficienda (Eben!), haec gloria magno illi emta est. Non est deus more hominum gloriae cupidus. Neronem urbis incendium procurasse tradunt, quo ejus redaedificandae gloriam aucuparetur. Non fiunt mala ut inde eveniant bona. Sed dicunt, quando lapsum non impedivit, aliqua in eo causa lapsus residere videtur. Dedit liberam voluntatem, ergo in deo praescientia lapsus erat, causa nullo modo!

Alsted. 339. Deus non potest propter hanc efficientiam circa peccati ordinationem reus peragi, quia in optimos fines omnia administrat, piorum explorationem, improborum punitionem et gloriae suae illustrationem. Sed quia fines soli actionem non justificant, -- utitur ea administrationis forma, quae est optima, et insuper ita, ut creaturas sinat peragere actus suos sponte et libere. Constat ergo, neque ideo, quod mala ingressa sunt in mundum, providentiam, neque ideo, quod mala perpetrantur a creatura rationali, dei circa eadem gubernationem negandam esse.

Heidegg. M. I. 174. Deus omnia adeoque etiam mala operatur secundum consilium voluntatis suae, sed eo modo quo operari sancte potest, non peccatum qua tale operando sed efficaciter permittendo et ordinando.

Schleierm.: «Was Gottes Ursächlichkeit bei der Sünde thut, das ist die Unterstützung des sinnlichen Naturtriebes in seiner Aeusserung, und die Vorstellung des göttlichen Gesetzes. Keines von beiden aber ist Sünde. Die Sünde ist also nicht durch den Willen Gottes und nicht für Gott da; sie ist nur eine Verneinung am Guten, vor Gott nur der noch unvollkommene Zustand. Gott hat aber geordnet, dass das nicht gewordene Gute uns als Sünde und Uebel erscheint.»

3) Uebrigens bleibt für uns immer ein unauflösbares Geheimniss übrig in der Art wie Gott unsre Sünde wollend zulässt, und frevelhaft, weil wider die erkannte *voluntas signi*, ist die libertinistische Indifferenz für Gutes und Böses, das andre Extrem des Manichäismus, der das Böse ganz und gar unabhängig von Gott entstanden denkt, d. h. von einem Gegengott her.

Calv. I. xv. 8. Cur deus homines perseverantiae virtute non sustinuerit, in ejus consilio latet; excusabilis tamen homo non est.

Pet. Mart. 55. Tres opiniones video, prima Libertinorum, omnino deum esse causam peccati, et id dicunt, ut affirment, peccata omnia esse excusanda, quod sint opera dei; studeant, ut sensum peccati cunctis eximant. - Altera sententia quorundam doctorum hominum est, deum punire peccata peccatis, sic illum esse causam peccati, sed quoad deum rationem habere justitiae non malitiae, neque homines excusari, quia ad hoc propensi sint. Tertia opinio est eorum, qui omnia haec loca scripturae (obduravit cet.) interpretantur per verbum: passus est, permisit. Sie evitari omnia pericula putant.

Muscul. 11. Manichaei malum ex deo esse contendunt.

Heidegg. M. I. 175. Dissimulandum non est, operationi divinae circa malum occulti quid inesse, quod explicari non potest. 208. Cum intelligere, quomodo creati simus, non valeamus, multo minus, quomodo factus ad imaginem dei homo sic mutari potuerit, ut nec independenter ipse egerit, nec deus malum fecerit, intelligere licet, dicenda sunt, quae in scripturis autoritatem habent.

Schleierm.: «Die Sünde kann doch von Gott geordnet sein; betrachtet man sie als Verneinung, so kann Gott sie doch wie alles Endliche geordnet haben; betrachtet man sie als dem göttlichen Willen noch nicht entsprechend, so hat sie das sogar mit dem Guten gemein. Da der gebietende Wille der schlechthin vollkommene ist, welchem das vom hervorbringenden Willen bewirkte niemals entspricht: so muss doch auch diese Unangemessenheit in dem göttlichen Willen

gegründet sein. — Als Bedingung unsrer Existenzstufe lässt sich die Sünde begreifen; warum aber Gott diese Existenzstufe gewollt, darauf giebt es keine Antwort.»

4) Am wenigsten wird das Räthsel gelöst durch die Unterscheidung der *voluntas antecedens* und *consequens*, sofern diese pelagianisirend einen obersten, ersten Willen meint, der nur Gutes und Heil wollte, und einen nähern, nachfolgenden, der hingegen nun auch Böses zulassen und Verdammniss anordnen wollte. Vollends *voluntas conditionata* ist Gottes unwürdig, es wäre denn nur die *ordinata* gemeint. Einige zwar bedienen sich dieser Ausdrücke, doch in anderm Sinn als die Lutheraner und Arminianer, nämlich so, dass der Sinn in die reformirte Unterscheidung der *voluntas efficax* und *praecipiens* aufginge; klarer und sicherer werden sie hingegen vom strengern Lehrbegriff abgewiesen.

Alsted. 89. Distinctio voluntatis dei in antecedentem et consequentem habet respectum ad unam eandemque volitionem sive actionem creaturae rationalis. Nam si hanc actionem antecedat actus voluntatis divinae, voluntas antecedens dicitur, si consequatur consequens! Quidam antecedentem putant rectius dici velleitatem, (noch unbestimmte Wollung). Traditur haec distinctio a Damasceno. Voluntate antecedente deus vult omnes servari, consequente duntaxat illos, qui credunt. 460. Voluntas dei distinguitur in absolutam et conditionatam; nam est quae semper impletur, alia vult sub conditione, - - si credant. Antecedente vult omnia bona, consequente vult vitam pie credentibus. -

Marks. 21. Non probamus distinctionem Jesuiticam, Pelagianam et Remonstranticam voluntatis divinae in antecedentem et consequentem aut quod eodem redit, in conditionatam et absolutam; ut conditionate et antecedenter ad actus creaturae aliquid velit, quod nolit absolute et consequenter.

Wendel. 163. Nihil valet distinctio in antecedentem et consequentem voluntatem, quasi illa omnes salvos fieri velit, si credituri sint, hac vero aliquos tantum salvos facere, quia praevidit, aliquos tantum credituros; ut Lutherani et Arminiani, quasi a libero arbitrio hominum pendeat.

Heidegg. Med. I. 59. Plane ἄλογος et humana, non divina, ad incrustandos varios errores inventa est distinctio voluntatis dei antecedentis et conditionatae, nec non consequentis et absolutae. Licet

enim orthodoxi nonnulli innocenter etiam asserant, velle deum antecedenter et conditionate, ut omnes qui salvari volunt credant, consequenter vero et absolute, ut salventur qui crediderunt; quae distinctio sic explicata quoad sensum cum distinctione voluntatis praecipientis et decernentis convenit; tamen gratiae divinae hostes sic explicant, ut dicant, deum antecedente et conditionata voluntate absque circumstantiis rei omnibus conditionem eamque potestativam ponere cum desiderio, ut ab omnibus impleatur; qua demum libera hominis voluntate impleta, deus per voluntatem consequentem et absolutam circumstantias consideret et absolute in eventum feratur. Illam velleitatem, hanc voluntatem etiam appellant. Sed si voluntas dei actum creaturae liberum sic sequitur, causarum ordo plane subvertitur et causa prima a secunda, faber ab horologio determinatur, neque homo operatur quia deus vult, sed deus vult, quia homo operatur.

Ryssen. I. 98. Male voluntas dei distinguitur in antecedentem et consequentem, qua distinctione quidam ex nostris quoque theologis (Alsted z. B.) utuntur. Per illam intelligunt voluntatem decernentem, per hanc voluntatem praecepti, quia aeternam illam antecedentem sequitur. Perverse vero Neopelagiani illas distinctiones explicant, antecedentem eam esse, qua deus vult aliquid creaturae rationali ante omnem illius actum; consequentem vero, qua vult aliquid creaturae rationali post actum aliquem creaturae. Haec distinctio affingit deo contrarias voluntates, antecedente velle omnes servare, consequente nolle omnes servare. Tribuitur deo insipientia, impotentia, mutabilitas. Voluntas antecedens non tam voluntas est quam velleitas quaedam et inane desiderium, quod numquam impletur, quod in deum cadere nequit. Deus hoc pacto homini subjicitur, cum voluntas consequens dependere dicitur a determinatione voluntatis humanae.

Stapf. IV. 533. Hinc (propter decreta hypothetica) nata est distinctio inter voluntatem dei antecedentem et consequentem, qua deus decreto consequente iis abjudicet eadem beneficia, quae antecedente in eos statuerat conferre.

Anmerk. Da immer das Setzen des Bösen nur um eines Guten willen gerechtfertigt wurde, so triebe eigentlich die Consequenz über die ewige Fixirung des dualistischen Particularismus hinaus.

Zw. 1. 179.: «Immer geht Gutes hervor aus dem was Gott wirkt.»

Kritik. Vom schlechthinigen Gefühl der Abhängigkeit ausgehend und die Alles wirkende Causalität Gottes festhaltend musste die reformirte Dogmatik die thatsächlich vorhandene Willensfreiheit des Menschen mit der im Gewissen verbürgten

Zurechnungsfähigkeit schlechthin der Providenz unterordnen, ohne jene Freiheit und Zurechnungsfähigkeit so wenig als andre *causae mediae* irgend läugnen zu wollen. Nothwendig fiel somit die Freiheit des Menschen als eine *causa secunda* unter die *causa prima* und Verschiedenheiten blieben nur übrig in Bestimmung der Art dieser gänzlichen Unterordnung. Die Aeltern, namentlich Zwingli scheuen sich vor Sätzen nicht, in denen dem menschlichen Willen die Freiheit abgesprochen scheint, meinen aber damit nur independente Freiheit und nehmen an, dass auf geheimnissvolle Weise Gott es sei, welcher uns wie die Existenz und alle Kräfte und Bewegung giebt, so auch die Willensrichtung determinire, wenn schon ohne allen Zwang, weil ja dem Zwang gegenüber kein Wille übrig bliebe. Erst einige spätere Dogmatiker nach Hyperius Vorgang, können doch nicht umhin, diesen schärfsten Spitzen des Systems aus dem Wege zu gehen und eine Art unabhängiger Freiheit des Menschen wenigstens fürs Böse anzunehmen, was nur künstlich und gewunden mit den Ausgangspunkten sich verbinden liess. Vollends mehr von Wolfischer Philosophie lässt sich Stapfer leiten im Satz, Gott habe dem Menschen anheimgestellt seine Freiheit zu missbrauchen. — Schwieriger noch wird das Dogma in Beziehung auf die Sünde und das Böse. Zwingli bekennt offen, dass Gott Alles, jede Bewegung, auch die sündige That im Menschen verrichte, freilich so, dass es für ihn keine Sünde sei. Calvin vermeidet mehr den Ausdruck als die Sache, redet vom anordnenden Willen für das Böse. Ihm folgen die Orthodoxen, nehmen aber den Unterschied der *voluntas efficax* in positiv *efficiens* und bloss *permittens* gerne auf, jedoch eben nur eine gewollte, ganz frei gewollte Zulassung des Bösen. Immer wird fest abgewiesen, dass Gott Böses nur vorhersehe und wider oder ohne Willen zulasse, *permissio otiosa*, oder dass er nur einen bedingten Weltplan entworfen und sich nun darnach richte, ob den Kreaturen beliebe die Bedingungen zu halten oder nicht. Scheinbare Widersprüche, dass Gott *causa peccati* sei und auch nicht sei, erledigen sich leicht; irgendwie will er das Böse mit, aber nicht in gleicher Weise wie das Gute; er will die Welt, bringt aber ihr Sein positiv hervor, ihre Schranken aber nicht ebenso

positiv und schaffend; er will endliches, werdendes Gute, bewirkt es, aber nicht eben so bewirkt er schöpferisch hervorbringend die Schranke, das Böse, das nicht in dem Sinne ein Sein hat wie das Gute, nie für sich ist, nur am Guten haften kann, somit von der Kreatur als solcher, von ihrer Endlichkeit ausgeht. — Ist einmal die Welt geworden als ein Gemisch von Gutem und Bösem, nun so wird Gott sie so gewollt haben; daran zweifeln, hiesse an Gott zweifeln; hat Gott vollends zuoberst im Weltplan die Erlösung gewollt, nun so muss er den Sündenfall mit gewollt haben; denn die Welt kann ihm nicht anders ausgefallen sein als er gewollt hat, und verderbe auch Alles in Adams Fall, so ists eben gewollt gewesen und nur als *exsecutio decreti aeterni* zu fassen. — Die Vorwürfe gegen dieses dogmatische System lassen sich alle erwiedern, weil bei der Schwierigkeit, Providenz und Freiheit völlig auszugleichen, wie man's immer versuche, etwas Ungenügendes übrig bleibt; ob es nun besser sei, das Unerklärliche übrig zu lassen so, dass die kreatürliche Freiheit ungenügend erklärt bleibt, oder so dass pelagianisirend oder lieber naturalisirend die allwirksame Causalität, d. h. Gott ungenügend gelehrt wird, dürfen die Reformirten ruhig fragen, indem sie gerne bekennen, dass auch ihnen noch dunkle Punkte übrig bleiben. Wirft man ihnen vor, sie nähern sich dem Pantheismus, so ist der Vorwurf: ihr hingegen nähert euch manichäischem Dualismus oder Pelagianismus, kein kleinerer; klagt man, sie stellen ein Fatum auf, so geben sie zurück: ihr richtet zufällige, von Gott unabhängig entstehende Dinge auf; ein Fatum übrigens lehren wir nicht, da theils die *causa prima* der intelligente, gute Gott ist, theils aber die Mittel mit angeordnet sind, nicht nur die Zwecke und Ausgänge; denn das *decretum* ist ein *ordinatum*. Klagt man, dass sie Gott irgendwie zum Urheber des Bösen machen, die Differenz des Guten und Bösen, somit das Sündenbewusstsein aufheben, so antworten sie: wir kämpfen ja eifrig gegen die dieses übenden Libertiner, und anerkennen die *voluntas praecipiens* im Sittengesetz, geben ihr grösseres Gewicht als die Lutheraner, denen der Pietismus darum nachhelfen musste, und eben diese *voluntas* ist uns *signum*, Kundgebung, Andeutung, dass die Alles

wirkende *voluntas efficax* selbst eine gute und sittliche sei, mögen wir sie auch noch so wenig verstehen und begreifen.

Näher würde man der Lösung des Räthsels gekommen sein, wenn, was dunkel in der lutherischer Seits aufgestellten Unterscheidung der *voluntas antecedens et consequens* geahnt werden mochte, aber durch Missdeutung sogleich verdeckt ward, über den Particularismus, der alle Confessionen mit dem Seligwerden nur der Einen enden liess, gesiegt hätte. *Antecedens* wäre der oberste, aufs letzte Ziel hingerichtete Wille, Alle selig zu machen, *consequens* der die zeitliche Realisirung betreffende, nähere Wille, welcher schaltet mit dem Gegensatz des Guten und Bösen, bis nach dessen Aufhebung Alles mit der *antecedens* zusammen fiele. Der Particularismus allein verschuldet jene Härten des reformirten Determinismus, wider welchen sich aus reformirtem Boden selbst die Arminianer gerichtet haben, ohne aber jene Wurzel des Systemfehlers selbst zu erkennen. So viel ist klar, die ganze reformirte Lehrentwicklung rechtfertigt nur ein zu verschwinden bestimmtes, nicht ein ewig bleibendes Böse. Wo auch das letztere will gerechtfertigt werden, fühlt man das Unzulängliche der Erörterung. Diesem Entweder Oder kann das reformirte System nicht entgehen, Ueberwindung des dualistischen Finalpartikularismus, oder Preisgebung des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit, womit das System sich selbst aufgäbe.

§. 51. Die sittlichen Kreaturen haben ihrem Wesen nach, wie es von Gott geschaffen ist, eine ursprüngliche Vollkommenheit, *justitia originalis*, sind bei der Möglichkeit des Sündigens dennoch *imago dei*, und in der Richtung es zu verwirklichen vor eintretender Sünde im Stand der Unschuld, *status integritatis, innocentiae;* hingegen so weit wir diese begriffsmässige Vollkommenheit verwirklichen sollen, sind wir in keinem Momente unsrer zeitlichen Entwicklung dieser vom Gewissen repräsentirten Vollkommenheit schon gemäss, *status corruptionis*, in beiden aber schlechthin von Gott abhängig.

Da Alles auch in der sittlichen Welt von Gott ist, das Gute allein aber positiv von ihm bewirkt *voluntate decreti efficiente*,

das Böse nur als Schranke und Negation des endlichen Guten mit gewollt, *voluntate ordinante vel permittente:* so ergiebt sich die Lehre von einem gut Geschaffensein der sittlichen Kreaturen, die, obgleich als endlich, werdend gute, die Möglichkeit des Bösen in sich tragend, dennoch so viel edlere Abbilder Gottes sind als die blosse Natur, dass ihnen Ebenbildlichkeit mit Gott zukömmt, *creatum esse ad imaginem dei.* Der Zustand einer noch ohne Sünde gedachten Richtung auf Verwirklichung dieser Ebenbildlichkeit ist *status integritatis*, die Kräftigkeit dieser Lebensrichtung *justitia originalis*, deren Möglichkeit auch nachher durchs Gewissen postulirt wird, so dass ihre Erreichung unser Ziel sein muss. Aber nirgends in der wirklichen Geschichte finden wir mehr diese *justitia originalis* vor, sondern überall eine mangelhafte, von Sünde entstellte, Verwirklichung unsrer begriffsmässigen Ebenbildlichkeit Gottes, überall den *status corruptionis*, also die Möglichkeit der Sünde wirklich geworden. Somit muss dieser Weltzustand von Gott gewollt, in der Abhängigkeit von ihm geworden sein, wenn schon das Böse als am Kreatürlichen haftende Schranke, zwar der Möglichkeit nach von Gott geordnet, nur vom kreatürlichen Leben aus wirklich wird, wie der Schatten nur vom kreatürlichen Licht aus als dessen Grenze.

Darlegung.

I. Die sittlichen Geschöpfe sind an sich oder ursprünglich dem schöpferischen Gedanken Gottes entsprechend oder begriffsmässig gut, somit geschaffen *ad imaginem dei*, obgleich sie als endlich gute Wesenheit mit der Möglichkeit des Bösen geschaffen sind, ohne die das endlich Gute gar nicht gedacht werden, noch dasein könnte. So aus der Hand Gottes hervorgegangen waren sie, bevor das Böse wirklich geworden im *status integritatis*, Stand der Unschuld und in der kräftigen Richtung das göttliche Ebenbild oder ihre begriffsmässige Vollkommenheit auch rein zu verwirklichen, *justitia originalis.* In dieser Verwirklichung aber beschlich sie die Sünde, der sie unterlagen und dadurch für alle Zukunft das göttliche Ebenbild trübten, den *status integritatis* an den *status corruptionis* vertauschten und die *justitia originalis* einbüssten.

1) Mit der Möglichkeit zu sündigen ist der Mensch ursprünglich gut erschaffen, ja diese gehört mit zu den Vorzügen der sittlichen Kreaturen; der Fall aber, das Wirklichwerden der Sünde ist von Gott geordnet, aber geht aus von der Kreatur. Da Gott es so gewollt hat, so muss es zweckmässig sein.

Zw. IV. 139. Homo rarissimum opus non est miser, intellectu praeditus omnia sensibilia dignitate evehitur. Factus est ut labi possit; quae imprudenter miseriae damus, felicitatis sunt. Labi potuisse a numine est, ergo insignis alicujus boni causa. Creavit hominem lapsurum.

Calv. I. xiv. 16. Quum a deo conditus sit diabolus, hanc malitiam non ex creatione sed ex depravatione esse - -; defectione et lapsu sibi accessivit. Sibi ipse fuit causa mendacii. Sed haec breviter et minus clare sunt dicta. Fuerunt prima creatione angeli dei, sed degenerando se perdiderunt. Satan nisi volente et annuente deo nihil facere potest. xv. 1. Duplex est nostri cognitio, nempe - - quales nos prima origine simus conditi, et qualis nostra conditio esse coeperit post Adae lapsum. Cavendum est, ne mala videremur ad naturae autorem referre. Longe absunt homines ab ea puritate, qua donatus fuerat Adam. 3. Homo creatus est ad imaginem dei.

Hyper. 444. Convenit naturam humanam dupliciter ratione diversi temporis considerari. Tempore creationis considerantes, summam ei perfectionem tribuimus, a tempore vero lapsus vitiatam dicimus. 445. Quocirca naturae humanae adest bonitas velut proprium, adest rursus vitiositas, sed tamquam accidens at aliunde adveniens. Illa a deo est, haec ab Adamo. Natura integra est opus dei, vitium inductum in naturam est operatio hominis. Condidit deus naturam nostram perfectissimam et erat dei propositum, (!) ut talis perpetuo maneret.

Aretius. 48. Adam licet nondum malus natura, tamen mali capax. Sed voluntas libera est, utrobique vertibilis. Sed cur deus permisit assensum in Satanae consilia, quum prohibere posset? Prohibuit data lege, culpa manet in eligente Adamo.

Muscul. 16. Nemo dicturus sit, quod deus hominem talem condiderit, qualem se quisque reperit.

Conf. Helv. II. viii. Fuit homo ab initio conditus ad imaginem dei, in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus, sed instinctu serpentis et sua culpa a bonitate et rectitudine deficiens. — Damnamus omnes, qui deum faciunt autorem peccati.

Bucan. 111. Adamum flexibilem fecit non talem, qui non posset

nec vellet umquam peccare. Immutabilem esse solius dei est; ut Augustinus ait: prius voluit ostendere, quid posset liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium et justitiae judicium. Nec gratiae nec justitiae locus fuisset.

Keckerm. 141. Status ante lapsum flexibiliter bonus erat, ut posset degenerare in malum.

Heidegg. M. I. 143. Creatus est bonus. Haec rectitudo hominis integri est conformatio cum deo et lege ejus, sanctitas veritatis Eph. IV. 25. Justus sed mutabilis est conditus, peccare potuit.

Schleierm.: «Im Abhängigkeitsgefühl, sofern wir die Welt in dasselbe aufnehmen, liegt der Glaube an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt; dieser Begriff geht aber nicht auf das Gebiet der Erscheinung, d. h. das Gebiet des Gewordenen, sondern auf das ihr zum Grund liegende Innere. In jedem wirklichen Moment aber erscheint die Einigung des niedern und höhern Selbstbewusstseins gehemmt. Auch der Mensch ist ursprünglich vollkommen, daher verdient seine Natur das Ebenbild Gottes zu heissen.»

2) Dass die dem Menschen von Gott bei der Schöpfung mitgegebene Möglichkeit zu sündigen verwirklicht worden, muss von Gott geordnet sein, aber so wenig durch Zwang ausgeführt, dass der Mensch selbst dafür verantwortlich ist als für eine verbotene That.

Zw. IV. 139. Creavit hominem lapsurum.

Calv. oben, auch Beza u. A.

Pet. Mart. 65. De peccato Adami, quatenus ex dei voluntate sit, difficilior est quaestio, quia nullus praecesserat lapsus, quem deus posteriori peccato puniret. Deus Adamum integrum, liberrimum creavit, non ita, ut non deficere posset. Deum voluisse Adamum cadere, non dubitari potest, alioqui non cecidisset.

Hyper. 427. Homo a diabolo tamquam causa peccati efficiente inductus 429. causa efficiens peccati secunda est. 430. Deo in causa illius peccati nihil potest adscribi; creaturas enim omnes valde bonas fuisse legimus, conditum esse hominem secundum imaginem dei, unde sequitur, in ea fuisse integritate ac dignitate, in qua persistere potuisset si voluisset. Certe a deo nihil accepit, quo ad malum impelleretur. Deus non quaerit corruptionem hominis, quomodo igitur voluisset, hominem labi in peccatum?

Alsted. 394. Lapsus causa efficiens immediata est ipse homo, instrumentalis est serpens. Finis est ex parte hominis ut similitudinem dei assequeretur in scientia boni et mali; ex parte dei, qui

terminum illi peccato circumposuit. 398. Deo non potest ullo modo culpa peccati primi transscribi, neque ut efficienti neque ut deficienti causae (!) 399. Primus homo poterat non labi, manendo sub lege.

Heidegg. M. I. 206. Peccati causam deficientem non efficientem Augustinus deum esse dixit. Quae causa mali sit, non anxie quaerendum est; non enim vel malus deus est, ut Manichaei, vel conditio materiae, ut Judaei et Pelagiani; sed bonum aliquid, non summum illud et immutabile, deus, qui lux est, in quo nullae tenebrae sunt, sed creatura rationalis, simul bona, libera et mutabilis. 208. Sed non homo et Satanas duntaxat, deus etiam suas habet partes; ante peccatum lege illud vetuit, et in peccato explorationis causa hominem sibi reliquit.

Schleiern.: «Adam hatte eine anerschaffene Sündhaftigkeit, Einseitigkeit des Geschlechtes und Wechsel der Stimmungen bei der ursprünglichen Gerechtigkeit.»

II. Das wesentliche oder ursprüngliche Gutsein der sittlichen Kreatur wird mit dem *creatum esse ad imaginem dei* ausgedrückt, in welchem die Willensfreiheit, *liberum arbitrium* als das die Möglichkeit der Sünde enthaltende mitliegt. Der hiemit beginnende Zustand, *status integritatis*, oder die kräftige Beschaffenheit vor dem Sündigen, *justitia originalis*, sind Lehrstücke, die etwas schwankend bald der vom Menschen nun begonnenen Lebensführung, bald dem dieser vorhergehenden Geschaffensein von Gott zugetheilt werden. Nur bei der erstern Fassung wird es möglich beide Begriffe von der *imago dei* zu sondern in der vorherrschenden Ausdrucksweise, dass dieses getrübt, jene beiden aber verloren gegangen seien durch die Sünde.

1) Die *Imago dei* drückt wesentlich aus das begriffsmässige oder ursprüngliche Gutsein der von Gott geschaffenen sittlichen Kreatur, sowol der Engel als der Menschen; sie wurde also vorgestellt als vor der Sünde rein gegeben, durch die Sünde aber getrübt, ohne jedoch ganz verloren zu gehen. Wo letzteres behauptet wird, ist ungenau geredet, so dass Trübung, ein Verlorengehen der Vollkommenheit des Ebenbildes, kurzweg Verlust des Ebenbildes genannt wurde.

Calv. I. xv. 4. Imago dei est integra humanae naturae praestantia. Vitiata remansit in nobis. Refulsit in Adam ante defectionem.

Hyper. 388. Imaginem dei per peccatum inquinari, deleri seu potius amitti! verum per Christum in nobis restaurari.

Conf. Helv. II. VIII. Fuit homo ab initio a deo conditus ad imaginem dei in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus.

Conf. Belg. XIX. Ex limo terrae hominem ad imaginem suam bonum scilicet justum et sanctum creasse, qui proprio arbitrio suam ad dei voluntatem componere et conformare posset.

Bucan. 101. Angeli quoque ad imaginem dei conditi sunt.

A. Dibst. 73. Imago dei fuit partim amissibilis, partim inamissibilis; inamissibilis, quae post lapsum integra permansit, veluti animae substantia spiritualis, immortalis, rationalis cum potentiis intelligendi et libere volendi; amissibilis, quae partim plane periit, partim corrupta est, manentibus tantum exiguis ejusdem reliquiis, veluti in intellectu insignis sapientia, in voluntate et effectibus vera justitia et sanctitas, in corpore immortalitas, sanitas, fortitudo, pulchritudo, majestas, nuditas seu verecundia. In toto homine beatitudo, dominium in animalia, copia omnium bonorum et jus utendi creaturis.

Schleierm.: «Der Ausdruck imago dei ist unbequem für dogmatisches Sprachgebiet, denn er bietet beinahe nichts dar, um die Hauptmomente der ursprünglichen Vollkommenheit zu bezeichnen; ferner soll die imago dei namentlich bestehen im richtigen Verhältniss der untern Seelenkräfte zu den obern, wozu sich in Gott nichts Aehnliches findet. Daher haben Manche mit den Socinianern den Ausdruck mehr auf das beherrschende Verhältniss des Menschen zur äussern Natur bezogen.»

2) Der nähere Inhalt der *imago dei* specieller für die Menschen ist wesentlich in der Seele gegeben und erstreckt sich von ihr aus über den Leib und wirkt Herrschaft über die Natur, welch' letztere allein als *imago dei* zu fassen an den Socinianern getadelt wird, obgleich auch Orthodoxe sich so ausgedrückt hatten, Peter Martyr.

Zw. I. 213 f. «Das Bildniss Gottes ist nicht am Leibe, da Gott keinen Leib hat, noch zusammengesetzt ist; also wird übrig bleiben, dass wir nach der Seele sind gebildet auf den Schlag Gottes. Wie aber die Bildnuss sei, ist uns nicht zu wissen, als dass die Seele die Substanz ist, in welche die Bildnuss Gottes fürnehmlich eingedruckt ist; wiewohl Augustin und die Alten in Verstand, Wille und Gedächtniss, die unter sich verschieden doch Eine Seele sind, ein Bild des dreieinigen Gottes finden wollen. Wir kennen aber weder

die Substanz Gottes, noch die der Seele. Das sind gewisse Stücke des Bildnusses, dass etwas Freundschaft, Gleichnuss und Bildung Gottes in uns ist und wir aufsehen auf ihn und sein Wort; wir sind seiner Art und Geschlechtes, die Begierde nach Seligkeit ist von dem Bildnuss her.»

Calv. I. xv. 3. Quamvis imago dei in homine externo refulgeat, propriam tamen imaginis semen in anima esse, dubium non est Osiander imaginem dei promiscue tam ad corpus quam ad animam extendens, coelum terrae miscet. Christus neutiquam solus est imago dei. 4. Neque probabilis eorum sententia, qui dei similitudinem in dominatu locant. Conspicua erat in Adamo in luce mentis, cordis rectitudine et partium omnium sanitate.

Pet. Mart. 46. Imago dei sita est in dominatu, quare mulier non aeque ad imaginem dei creata est ac vir! Vir et mulier una conjunctim sunt imago dei, sed mulier cum viro comparata, quia viro non condominatur, non est imago dei. 69. Nos non habemus principia naturae integrae sed vitiatae. 85. Post peccatum natura quidem remansit, sed mutila et vulnerata. — Thesis 8. Imago dei erat ipsa mens in homine, in qua lucebat vera notitia dei et in voluntate vera obedientia.

Hyper. 88. Fuerunt qui propter locos scripturae, in quibus deo tribuuntur membra, item quia homo dicitur conditus ad imaginem dei, suspicati sunt, deum corporeum esse. Tertullianus, Anthropomorphitae. — Sed non intelligimus, elucere dei imaginem figura et lineamentis corporis, sed in praestantia, viribus et functionibus animi. 387. Secundum animam homo ad imaginem dei creatus est, non secundum corpus, quandoquidem deus nec corpus nec membra ulla habet. Omissis subtilibus rationibus, quas Augustinus de trinit. x. 10 und 11. de mente, memoria et voluntate, - - per quas tres personas trinitatis - - -; simpliciter dicimus, hominem in imaginem dei esse conditum, quod plurima habebat cum deo communia.

Keckerm. 142. Perfectio animae est imago et similitudo dei orta ex unione et fruitione dei.

Alsted. 258. Imago dei, ad quam homo est conditus, respicit animam, corpus et totum compositum. Est similitudo illa, qua naturam sui creatoris referebat modo naturae suae convenienti. In corpore, quatenus est instrumentum animae. 267. Imago dei principaliter est in anima, in corpore secundaria ratione.

Scharp. 378. Imago dei est 1) justitia et sanctitas, quae in Christo restituuntur Col. 3. 10. 2) Dominium gloriae plenum. Justi-

tia et sanctitas erant habitus perfecti a deo infusi, quibus intellectus et voluntas perficiebantur, tum et inferiores facultates et corpus, quatenus ab intellectu et voluntate pendent et diriguntur.

A Diest. 73. Imago dei in homine est similitudo illa, qua homo in statu creationis creatoris sui naturam, tum anima, tum corpore, tum utriusque unione referebat.

Mares. 60. Imago dei non sita erat in corporis figura externa. Magis insaniunt Sociniani, qui post Judaeos volunt, hominem non ad solius dei sed etiam angelorum imaginem conditum fuisse. 62. Illa imago divina spectavit 1) animae essentiam et conditionem spiritualem, intelligentem et volentem, quod contra Lutheranos pertendimus, quum post lapsum etiam rudera imaginis divinae adsint. 2) Eluxit in accidentali animae perfectione, mentis lumine, voluntatis sanctitate, sensuum et affectuum harmonia atque ad bonum promptitudine; 3) conspicua fuit in dominio in omnia animalia, quod ut non ab imagine divina excludendum est, sic frustra Sociniani et Remonstrantes eam volunt in hoc solo constituendam esse; hoc dominium cetera praesupponit. 63. Constat ex his, male Socinianos mulierem illo honore privare, et non procul abesse ab eorum sententia, quibus mulier monstrum est naturae; consors fuit cum viro dominii.

Wendel. 377. Forma hominis per creationem in innocentiae statu constituti est imago dei, quae est conformitas hominis cum deo quoad animam, quoad corpus propter animam et quoad totam personam propter utriusque unionem. Angeli quoque ad imaginem dei conditi sunt. Est aggregatum ex diversis quasi partibus.

Heidegg. M. I. 149. Imago dei non, ut Socinus, in dominio ponenda, non, ut Hebraei, in idea dei homini impressa, vel, ut Anthropomorphitae in corpore, vel ut Ambrosius, Osiander in similitudine cum Christo incarnato; ac licet sine animae tabula non subsistat, ipsa tamen in eo solo, per quod homo deo similis est, collocari debet. Quod rectitudo totius hominis est, qui sicut a deo est, ad eundem tendit.

Leydeck. 126. Ad imaginem dei haec omnia pertinent, quae homo prae ceteris visibilibus accepit, 1) in natura quatenus donatus erat anima spirituali intelligente et volente; 2) in sapientia, justitia, sanctitate seu morali rectitudine; 3) in inchoata fruitione divinae beatitudinis - - 4) in dominio. — Denique in ipso corpore exsplendebat.

Schleierm.: «Die ursprüngliche Vollkommenheit besteht 1. in der Belebungsfähigkeit seiner Organisation, Erregbarkeit seines Erkennt-

nisvermögens durch die Welt, Beweglichkeit des persönlichen Gefühls durch das Gemeingefühl, Vereinbarkeit jedes Zustandes mit dem Gottesbewusstsein. Dafür ist aber der Ausdruck imago dei unpassend.»

3) Da die *imago dei* in den Vorzügen des Menschen als sittlicher Kreatur besteht, so schliesst sie die Möglichkeit der Sünde, das *liberum arbitrium*, willensmässiges Entscheidenkönnen fürs Gute und Böse mit in sich, welches durch die Sünde als Vermögen geschwächt wurde, als indifferent oder gar vorherrschende Richtung aufs Gute verloren ging.

Calv. I. xv. 8. Animam hominis deus mere instruxit, qua bonum a malo discerneret; huic adjunxit voluntatem, penes quam est electio. His dotibus pollebat prima hominis conditio, ut transcenderet usque ad deum et vitam aeternam. In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo, si vellet, adipisci posset vitam aeternam. Sed quia in utramque partem flexibilis erat, nec data erat ad perseverandum, constantia, ideo prolapsus est. Non foret homo rationale animal, nisi inesset libera boni et mali electio. II. II. 1. Hanc libertatem peccato amisit, sed ad eam aspirat. 7. Liberi arbitrii hoc modo dicetur homo, non quia liberam habeat boni aeque ac mali electionem, sed quia male voluntate agit, non coactione.

Bucan. 109. Vera libertas tantum est ad bonum, sic deus est liber et beati spiritus. 110. Adamo erat liberum arbitrium flexibile tam ad bonum quam ad malum. Lapso homini est ad malum tantum, servum arbitrium dici debet.

Heckerm. 142. Impetus ad bonum atque adeo boni electio poterat vitium aliquod recipere, quo accedente voluntas contra naturam malum eligeret. Libertas est virtus voluntatis, itaque non poterit dici libera respectu boni et mali, quia mali electio ex vitio est, non ex virtute. Theologi solent dicere *liberum arbitrium*, quod includit cum voluntate judicium mentis; ita ut arbitrium liberum sit voluntas quatenus mentis judicium sequitur.

Scharp. 381. Arbitrium liberum dicitur non respectu objecti boni vel mali, quasi bonum vel malum aeque eligere et agere possit, quia deus est liberrimi arbitrii, at tantum bonum agit; sed respectu naturae efficientis, quod non coacte sed sponte voluntas agit.

Marss. 68. Libertatem tribuimus homini primo non solum spontaneitatis sed etiam indifferentiae, illud quod absque coactione ruerit in peccatum, hoc quod potuisset abstinere a peccato.

Alsted. 264. Libertas voluntati est essentialis, fuit primo homini

naturalis, tanta ut naturalibus viribus liberi arbitrii idoneus esset ad praestandam deo perfectam obedientiam, non tamen sine auxilio dei speciali, quae fuit prima gratia, qua Adam potuit stare; sed gratia secunda, qua ille vellet perpetuo stare, non fuit data.

Heidegg. M. I. 144. Adamus creatus est liber, at non indifferens, nec immutabiliter vel independenter; immutabilitas arbitrii non naturae sed gratiae est; in deo movebatur, et ad constanter perseverandum indiguit gratia dei, non quae corruptionem sanaret, sed quae integritatem conservaret. Gratiam hanc Augustinus appellat adjutorium sine quo non.

4) Die Unterscheidung von *imago* und *similitudo dei*, erstere als vom Schöpfer ausgehend, letztere als vom Menschen, wird meist verworfen, weil auch im schon geschaffenen Menschen alles, was Gutes von ihm als *causa secunda* ausgeht, doch eigentlich von Gott bewirkt wird, und weil diese Unterscheidung dem Semipelagianismus dienen soll, überdiess in falscher Exegese begründet ist.

Conf. Helv. II. vii. Homo conditus est bonus ad imaginem et similitudinem dei.

Alsted. 263. Imaginem et similitudinem nonnulli sic discernunt, ut imago ad naturam, similitudo ad naturae ornatum et gratuita dona referatur. Hanc distinctionem docendi causa possumus adhibere, ita ut imago in substantia animae spirituali et ejus facultatibus, similitudo in statu virtutis et felicitatis ponatur.

Mares. 60. Conditi ad imaginem et similitudinem dei. Inter haec duo scrupulose distinxerunt Pontificii, imaginem ad naturam, similitudinem ad virtutes referendo, quum tamen nihil aliud exegetice notent quam imaginem simillimam.

Wendel. 377. Imaginem a similitudine nonnulli distinguunt, ita ut imaginem ad animae essentiam, similitudinem ad qualitates, virtutes et actiones referendam esse contendunt, quae et veteribus quibusdam sententia placuit, ut Basilio et Lombardo, quibus Scholastici quoque accedunt, Bellarminus, Osiander cet. Contra vero cum priscis tum recentibus aliis Pontificiis, et Evangelicis nonnullis Synonyma sunt *εἰκὼν* et *ὁμοίωμα*. Posterior haec sententia veritati et scripturae magis est consona; interdum enim ambo haec vocabula conjunguntur, ita ut unum alterius sit declarativum.

5) Eher kann von der schöpferisch hervorgebrachten *imago (et similitudo) dei* der *status integritatis* und die *justitia originalis*

unterschieden werden, jenes den vom Menschen nun angetretenen Zustand, dieses die vom Menschen nun ausgeübte Gerechtigkeit, wie sie vor dem Sündenfall gedacht wird, andeuten; doch ist auch diese Unterscheidung so wenig fest, dass *status integritatis* und namentlich *justitia originalis* (und *sanctitas*) aus Scheu vor kreatürlichem Verdienst zum anerschaffenen gerechnet werden, nie zwar zur sittlichen Natur selbst, sondern als eine dieser mitgegebene Bestimmtheit, *(habitus)*.

Calv. I. xv. 8. Animam hominis deus instruxit, qua bonum a malo discerneret, ac quid sequendum vel fugiendum sit, praeeunte rationis luce videret. Huic adjunxit voluntatem, penes quam est electio. His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio. In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet adipisci posset vitam aeternam. In mente et voluntate summa rectitudo.

Hyper. 412. Perfectio hominis ante lapsum conspicitur ex eo, quod sensus omnes tam interni quam externi in ipso fuerint efficacissimi; 413. plenissima tum dei tum sui ipsius, tum ceterarum creaturarum cognitio; 414. appetitus voluntarius liberrimus, arbitrium plane liberum. Bona voluntas opus est dei. 416. Ex his omnibus judicium summi potest de excellentia justitiae originalis, qua homo ante lapsum fuit praeditus. Eph. IV. in justitia et vera sanctitate primum hominem fuisse conditum. 417. Justitia originalis in solo Adamo nondum lapso spectari potuit, deinde in Christo.

Bucan. 106. Justitia originalis non fuit substantia sed qualitas, quae adesse et abesse potest. Sic et peccatum originale accidens est. 107. Fuit lux in mente, lex in corde, rectitudo voluntatis.

Pet. Mart. 71. Per justitiam originalem nihil aliud intelligunt, quam rectam hominis institutionem, cum corpus animo, inferiores partes superioribus parent, mens deo subjicitur. 236. Habitus perficiens voluntatem fuit justitia originalis; non erat substantia, sed in homine fuit per modum habitus concreati.

Scharp. 370. Omnes virtutes in homine ante lapsum fuerunt, quia nihil aliud sunt quam perfectiones, quibus mens ordinatur et inferiores animae vires secundum regulam rationis ad obediendum deo disponuntur. Primo erant habitu, non actu 379. Habitus justitiae non erat pars essentialis ipsius animae, ut Flac. Illyricus vult, sed accidentalis.

Alsted. 263. Habitus perficiens voluntatem hominis protoplasti fuit justitia originalis. Erat voluntatis rectitudo summa, qua perfecte legi dei obedire poterat. Non fuit substantia hominis, sed in ipso

fuit per modum habitus concreati, non autem per modum liberi arbitrii.

Marbs. 68. Adam non fuit impeccabilis eo quod habitualiter erat justus; habitualis illa justitia integra erat, sed non immutabilis, decuit eum labilem creare, quo quantum interesset inter creaturam et creatorem ipsi constaret.

Wolleb. 73. Intellectus claritas, voluntatis rectitudo et appetitus cum ratione conformitas. 140. Christi justitia originalis est conformitas cum lege et actualis obedientia actu ipso.

Wendel. 378. Anima hominis conformis est deo quoad naturam, facultates et habitus. Quoad naturam in spiritualitate et immortalitate, 381. quoad facultates in intellectu et voluntate. 386. quoad habitus in sapientia et justitia, condidit enim hominem sapientem et justum, est justitia originalis.

Leydeck. 128. Reformati quoque solent justitiam originalem decere, ut gravitatem peccati originalis demonstrarent et laudarent sanctitudinem creatoris.

Schleierm.: «Auch ungenau ist der Ausdruck ursprüngliche Gerechtigkeit, weil die anerschaffene Vollkommenheit als unmittelbares Werk Gottes und ohne Beziehung auf göttliche Forderungen nicht wohl Gerechtigkeit genannt werden kann; hingegen kann die persönliche Vollkommenheit, wenn sie ein Werk der Selbstthätigkeit ist, zwar Gerechtigkeit genannt werden, aber nicht mehr ursprüngliche. — Die Darstellung der ursprünglichen Vollkommenheit in einer einzelnen menschlichen Erscheinung werden wir besser thun in Christo aufzusuchen, in welchem sie nicht verloren gegangen ist, als in Adam, in welchem sie müsste verloren gegangen sein.»

6) Während daher die *imago dei* als die Gottähnlichkeit der Substanz der menschlichen Natur nicht verloren, nur entstellt werden kann, ist hingegen der *status integritatis* als *status* oder *conditio*, und die *justitia originalis* als *habitus* verloren gegangen. Doch selbst dieser Unterschied wird nicht immer genau festgehalten.

Calv. I. xv. 4. Etsi demus non prorsus exinanitam ac deletam in eo fuisse imaginem dei, sic tamen corrupta fuit, ut quicquid superest, horrenda sit deformitas.

Bucan. 102. Imago dei homo est ratione substantiae animae, ratione donorum intellectus voluntatis perfecti, ratione dignitatis et dominii. Extremae duae partes quoad tenues umbras remanserunt; media quoad intelligentiam et voluntatem aliquam residua est, alioquin

bruta essemus; sed quoad justitiam et sanctitatem prorsus inducta est per peccatum sed reparatur indies per Christum.

Wendel. 385. Homo post lapsum retinuit suam essentiam, sed imago dei est perdita vel corrupta. Ἔκτυπος dei imago in homine existens non est ipsa hominis essentia, sed similitudo inter hominem et deum. Ista similitudo ex variis partibus constat, quarum aliae per lapsum penitus sunt abolitae, aliae post eum reliquae, in quibus etiam animae spiritualitas et imortalitas, quibus natura ejus exprimitur, item intellectus et voluntas, ejusdem facultates. Per hasce qualitates homo in peccati statu adhuc aliquo modo similis est deo. Etiamsi ergo non est amissa hominis essentia, nec tota ejus cum deo similitudo, tamen aliquid ejus est amissum, et quidem sine quo homo beatus esse non potuit, nempe sanctitas et justitia. — Consistit enim similitudo in natura spirituali et immortali animae rationalis, in facultatibus et habitibus.

Leydeck. 127. Augustinus principium imaginis divinae in sanctitate collocat, amissa per peccatum, quum liberum arbitrium factum sit servum. Pelagiani hominem in puris physicis absque just. or. creatum fingunt.

Ryssen. I. 197. Sociniani negant, homines in sapientia et justitia esse conditos; cum carentia peccati sed non cum justitia, atque ita imaginem dei in solo dominio ponunt. 241. Peccando amisit imaginem dei et justitiam orig. Homo nascitur talis, qualis Adam fuit post lapsum. Non solum justitia originalis est amissa, sed vere corrupta natura hominum.

Schleierm.: «Indem die Pelagianer mit Verneinung der ursprünglichen Vollkommenheit beginnen, erkaufen sie den doppelten Vortheil, dass sie *a)* keine Vollkommenheit verloren annehmen, *b)* vom Anfangspunkt eine fortschreitende Entwicklung gewinnen, mit dem zweifachen Nachtheil *a)* dass das Gute nicht das ursprüngliche wäre, *b)* dass die Erscheinung Christi nur ein untergeordneter Punkt in jener Entwicklung wäre.»

III. Obschon die *justitia originalis* als Bethätigung eines bei der Schöpfung ertheilten *habitus* mit zur *imago dei* gerechnet wird, unterscheidet sie sich doch durch ihre Verlierbarkeit von der ebenbildlichen Natur des Menschen, die hingegen nur getrübt, verderbt, nicht verloren werden kann. Ferner stellt sich die *justitia originalis* auch dadurch auf Seite der actuellen Lebensführung des Menschen, dass gegen die Papisten behauptet

wird, sie sei den Protoplasten keineswegs ein äusserlich und übernatürlich beigegebenes Gnadengeschenk, sondern ein natürlich mitgegebener *habitus*, allerdings nur wirksam in schlechthiniger Abhängigkeit von Gott und zwar durch Einfluss des der ächten menschlichen Natur beigegebenen heiligen Geistes, der als *donum supernaturale* ihr gegenüber aufgefasst wird, darum entzogen werden kann.

1) Im *status integritatis (innocentiae)* sind zu unterscheiden die *dona naturalia*, welche verderbt werden konnten und die *dona supernaturalia*, welche dem Menschen entzogen werden konnten. Die *justitia originalis* als Produkt von beiderlei Gaben wird wesentlich als bei der Schöpfung mitgegebener *habitus*, als *donum naturale* gefasst, dennoch insofern verlierbar, als sie mit der Entziehung des h. Geistes aufhört wahre *justitia* zu sein, sofern sie hingegen als Tendenz in der Natur des Menschen ruht, nur verderbt werden kann.

Calv. II. 11. 12, Augustini sententia mihi placet, naturalia dona fuisse corrupta, supernaturalia perdita; hoc membro intelligunt tam fidei lucem quam justitiam, quae ad coelestam vitam adipiscendam sufficerent. Haec exstincta sunt, donec per gratiam regenerationis ipse recuperet homo. Haec adventitia censentur praeter naturam. Rursus sanitas mentis, rectitudo cordis i. e. naturalia dona corrupta, nam sicut discrimen inter bonum et malum inseparabile ab hominis natura (und doch mit dem Fall gekommen!).

Hyper. 415. Non modo bona illa naturalia fuerunt longe excellentissima, sensus omnes efficacissimi, plenissima cognitio, potestas eligendi, appetitus voluntarius; accedit quod addidit deus bona supernaturalia, ergo justitia originalis - - - .

Scharp. 384. An rectitudo in creatione accepta fuit donum supernaturale? Bellarminus, ait, nos asserere hominem nullum donum supernaturale accepisse, sed falso. 385. An potuit facere et velle bonum viribus naturalibus absque gratia? Duplex est bonum 1) naturale, quod naturam Adami non superabat, quod licet posset velle, tamen ut actu vellet et perficeret, opus habuit gratia dei movente et agente; 2) supernaturale, ad quod volendum et efficiendum opus habuit supernaturali et speciali gratia.

Alsted. 263. Justitia originalis i. e. habitus perficiens voluntatem dicitur originalis et naturalis, non quod fuerit substantia primi hominis sed habitus concreatus. Naturalis, non quasi a natura tam-

quam a causa fluxerit, sed quia naturae fuit concreata et cum natura communicata a deo. Sic imago dei Adamo fuit naturalis. Nullo modo dici potest, quod haec imago fuit supernaturalis.

Wendel. 392. De justitia originali, quae praecipua pars est imaginis divini, inter nos et Pontificios quaeritur, an ea homini in statu innocentiae constituto fuerit naturalis. Affirmant Evangelici contra Pontificios. Nam homo eam ad posteros propogaturus fuisset, si in innocentia perseverasset. Per naturam suam a deo acceptam homo fuit bonus. Sed non 394. quod naturae humanae sit pars essentialis, sed conditio moralis (pflanzt sich solche fort?). Pontificii naturam non esse corruptam, non nisi supernaturale donum ademtum credunt, plane falsa et Pelagiana sententia. A creatione homo non erat injustus nec indifferens.

Rybben. I. 198. Deus hominem perfectum creavit et cum justitia originali, quia haec est perfectio hominis. 201. Sanctitas illa non fuit supernaturalis ut Pontificii volunt, donum superadditum ad nativas dotes, unde illud Scholasticorum, naturalia mansisse integra, supernaturalia tantum omissa. Nos j. o. homini primo concreatam et necessariam ad hominis integri perfectionem fuisse statuimus, quare ad posteros propoganda fuisset. J. o. est naturalis et reliquiae imaginis div. sunt naturales. II. 14. Ante lapsum easdem vires, quibus regeniti pollent . . .

Schleierm.: «Die Frage, wie sich diese Vollkommenheit von Anfang an entwickelt und ob die ersten Menschen von Anfang an in einem ursprünglichen Zustand der Vollkommenheit gelebt haben, scheitert an unserm Unvermögen und kann keine nothwendige Lehre sein, z. B. anerschaffene Fertigkeiten wäre ein innerer Widerspruch.»

2) Ob auch von der Schöpfung her habituell gut und gerecht, konnte der Mensch es aktuell nur sein durch specielle Gnadenhülfe Gottes.

Scharp. 386. Adam poterat sine gratia verum cognoscere, i. e. vera omnia, quae naturam ejus non superabant. At ut actu cognosceret, opus habuit dei auxilio, quod intellectum ad operationem suam perficiendam moveret. Ad illa vero cognoscenda, quae naturale lumen intellectus excedebant, opus fuit gratia speciali, intellectum magis ac magis illustrantem. 385. Accepit rectitudinem et integritatem naturae sine ullo vitio et bonam voluntatem. Deinde accepit adjutorium gratiae, quo posset se a malo continere et sancte vivendo in eo statu continuare, si vellet. Denique ut hoc vellet, opus habuit alia gratia, qua fieret, ut vellet quod poterat.

Wendel. 398. Primo homo in statu innocentiae opus habuit speciali gratia et auxilio dei ad constanter bene operandum; contra Pontificios. Velle enim non accepit, ergo quoad volendum opus habuit gratia; et homo in omni opere dependet a gratia dei.

3) Das Wirklichwerden der Sünde ist verbunden mit der Entziehung dieses Gnadenbeistandes; ja diese geht voran; warum Gott ihn entzogen, ist in seinem Rathschluss verborgen. Dass er es nicht beschlossen und gewollt, sondern bloss voraussehend zugelassen, ist ein Umgehen des reformirten Princips.

Calv. I. xv. 8. Cur deus homines perseverantiae virtute non sustinuerit, in ejus consilio latet, excusabilis tamen homo non est.

Marbs. 68. Licet non haberet auxilium, quo infallibiliter perseveraret, habebat tamen auxilium, sine quo non perseverare poterat et quo potuisset perseverare. Non dicendum, deum positive subtraxisse homini gratiam suam ante peccati actum, quia tunc deus statueretur illius auctor, sed homo libere abjecit auxilium!

Heidegg. M. I. 206. Peccati causam deficientem non efficientem Augustinus deum esse dixit.

Schleierm.: «Die Vorstellung von einer ursprünglichen Vollkommenheit, aus welcher Adam mit Veränderung der Natur in einen Zustand der Sündhaftigkeit versunken sei, bringt wahre Verwirrung hervor im dogmatischen Gebiet. Wie konnte Satan sündliche Begierde erregen in einem Wesen, in welchem keine sündhafte Begierde, gewesen wäre? Oder wie soll ein freies Wesen ohne sündhafte Begierde und wohl schon durch Ausübung des Guten gestärkt, seinen freien Willen missbrauchen. Losreissung von Gott muss schon vorhergegangen sein.»

4) Die ursprüngliche Vollkommenheit wird uns ausgedrückt und repräsentirt durchs Gewissen, das nie ganz untergeht und jene als ein Soll uns beständig vorhält.

Pet. Mart. 73. In mente irregenitorum ad vitia propensa tamen adhuc insculptae sunt leges naturae et aliqua illustratio spiritus dei, quamvis non sit ea, quae justificare possit. 3. Melior pars animi semper hortatur ad meliora. 71. Cogitationes se mutuo in nobis accusantes habemus a dignitate naturae a deo institutae. 75. In natura humana et ethnicis aliquid boni relinquitur, naturae lumen numquam prorsus exstinguitur. 85. Natura remansit, sed mutila et vulnerata.

Aret. 249. Conscientia in multis aliquando extinguitur, in aliis obliteratur ad tempus.

Marbs. 61. Rudera imaginis dei supersunt nusquam expressius quam in conscientiae et syntereseos reliquiis, in natura et essentia animae.

Schleierm.: «Das Vorhandensein der Sünde hebt den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit nicht auf; denn wo Sünde ist, da ist auch Bewusstsein derselben und diess ist schon ein Resultat der letztern. Sünde offenbart sich nur an schon gewordenem Guten und vermittelst desselben.»

Kritik. Das Doppelgefühl einer begriffsmässigen Vollkommenheit, die aber hinter unserm wirklichen Leben zurückliegt, und einer Corruption in diesem ist festgehalten worden, verbunden mit der Idee, dass wir dort in andrer Weise, nämlich bei kräftigem *liberum arbitrium* von Gott abhängen als hier. Verarbeitet wurde es bei allen Confessionen in Form eines zeitlichen Früher und Später, doch so, dass jenes Früher hinter die wirkliche Geschichte zurückgedacht wird mittelst der biblischen Erzählung vom Zustande der Protoplasten. Die Idee begriffsmässiger Vollkommenheit des Menschen an sich, wie er von Gott ist, wurde als *creatum esse ad imaginem dei* bestimmt, daran ein angetretener *status integritatis* angereiht, in welchem der Mensch mit dem *habitus justitiae originalis* gelebt habe. Diese drei Begriffe sind unklar zu einander gestellt, namentlich *imago dei* bald so weit gefasst, dass die vom Menschen ausgehende Lebensdarstellung vor der Sünde, *justitia originalis*, mit dazu gerechnet wird; bald enger, so dass diese ausgeschieden würde, sofern sie ja nun erst unter *auxilium gratiae specialis* sich verwirkliche. Katholische Dogmatiker suchten zu helfen, indem sie *imago dei* im engern Sinn vom Produkt der Schöpfung verstanden; was nun als *justitia originalis* folge, und vom Menschen selbst ausgehe, als *similitudo dei* unterscheiden wollten. So suchten sie etwas Richtiges, aber auf exegetisch unhaltbarem Wege und schon in pelagianischer Tendenz, mussten darum zurückgewiesen werden. Den Protestanten scheint eine bessere Form dieser Unterscheidung darum nicht geworden zu sein, weil sie die immer hier citirte Stelle Eph. IV. 24 allzuge-

nau so verstanden, als lehre Paulus, die Gerechtigkeit und Heiligkeit sei anerschaffen. — Noch viel weniger war die Zeit reif, um hinter der bloss geschichtlich zeitlichen Anschauung die immer fort dauernde Wahrheit zu erkennen, dass nämlich jedem Menschen die begriffsmässige Menschennatur anerschaffen ist, aber hinter dem wirklichen, von ihm ausgehenden Leben im Gewissen zurückbleibt. Nur als veranschaulichende Hülle für dieses bleibende Verhältniss könnten Urstand, Fall u. s. w. als nach einander in die Zeit eintretend zur Sprache kommen. Eine aufräumende, klare Kritik hat hier SCHLEIERMACHER geübt.

1. Gott nach seiner Kundgebung in der sittlichen Welt oder die sittlichen Eigenschaften Gottes.

§. 52. Das Gefühl und Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit auch der sittlichen Welt von Gott, dessen Causalität hier als Wille, wollendes Wesen sich kund giebt, angewandt auf die unserm zeitlichen Bewusstsein nothwendige Unterscheidung von **Anfang** und **Fortgang**, geht in die beiden Dogmen aus einander, die sittliche Welt sei in ihrem Entstandensein von Gott schlechthin abhängig, d. h. von ihm **hervorgebracht**, und in ihrem Fortbestehen schlechthin von ihm abhängig, d. h. von ihm **regiert**. *Creatio et providentia creaturarum rationalium. Creatio et providentia specialis.* Dieser Theilung der Werke entspricht die Theilung der entsprechenden göttlichen Eigenschaften, heilige Güte als hervorbringendes, gerechte Weisheit als regierendes Princip.

Gemäss dem auf die Naturwelt angewandten Unterschied des Abhängigseins im Entstehen und im Fortgang sind auch hier in der Anwendung auf die sittlich vernünftige Welt die parallelen Lehrstücke entstanden von der Schöpfung der sittlichen Wesen und von ihrer Regierung. In der allgemeinen Schöpfung und Lenkung aller Dinge *creatio generalis et providentia generalis* zwar enthalten, muss das Hervorbringen der sittlichen Geschöpfe

und deren erhaltende Leitung jedenfalls besonders in eignem Abschnitt betrachtet werden, und wenn diess namentlich für den näher liegenden *locus de gubernatione* oder *providentia* geschehen ist in der *providentia specialis:* so wurde parallel auch die Schöpfungslehre immer getheilt in die *creatio* überhaupt aller Natur und in die specielle *creatio creaturarum rationalium.* Sittlich freien Wesen gegenüber ist die Providenz nicht mehr blosse Lenkung, Gubernation; Regierung, *regimen*, wird der bezeichnendere Ausdruck sein. Bei der Schöpfung bietet sich eine unterscheidende Terminologie weniger dar, indem *creare*, *condere*, *producere* gleichmässig auf Natur und Vernunftwesen anwendbar scheinen. Wichtiger ist es eingedenk zu sein, dass der Mensch, sofern er Naturwesen ist, in der obigen allgemeinen Naturschöpfung mit enthalten, hier eigentlich nur seiner sittlich vernünftigen Beschaffenheit nach neben den Engeln zu betrachten wäre. Die bestimmte Unterscheidung der sittlichen von den Naturgeschöpfen ist wichtig, weil in der höhern d. h. sittlichen Sphäre ein höherer Grad göttlicher Kundgebung vorhanden ist, und die der Natur gegenüber nur als Macht und Intelligenz bestimmbare göttliche Causalität hier nun als eine dem Sittlichen analoge, mit einem Wort als sittlicher Wille in sittlichen Eigenschaften erkannt wird, die nun erst regressiv auch in die Naturcausalität zurückgeschaut werden. Ihre Theilung ergiebt sich, Güte durch den Gegensatz zur Sünde als heilige Güte bestimmt, ist die hervorbringende; Weisheit, durch den Gegensatz zur Sünde als gerechte bestimmt, ist die regierende Ursächlichkeit; eine Unterscheidung nur relativer Art, gerade wie auch Hervorbringung und Regierung nur beziehungsweisen Gegensatz bilden.

Darlegung.

1. Erst der sittlichen Welt gegenüber erscheint uns die als Macht und Intelligenz schon aus der Natur bestimmte Gottheit als Causalität auch des Sittlichen, folglich als das Sittliche bedingend, umfassend, ihm selbst auch in höchster Vollkommenheit analog, als Complex sittlicher Eigenschaften, *virtutes divinae*, deren Einheit als sittlicher Wille, *voluntas divina*, beschliessend und ausführend bestimmt wird.

1) Im Reflex der sittlichen Welt erscheint die Gottheit als frei wollendes Wesen und wird so über den Begriff bloss der Natur analoger wirksamer Causalität erhoben zu einem urbildlichen Analogon des Sittlichen.

Calv. I. xviii. 3. Nihil evenit nisi volente deo; sicut deo placuit, ita factum est. III. xx. 43. Tunc deum fore regem in mundo, ubi se omnes ejus voluntati subjicient.

Hyper. 152. Dicitur deus omnia operari juxta beneplacitum, propositum, consilium sive decretum voluntatis suae. Omnia voluntati dei subsunt, potest quaecunque vult. Itaque dei voluntas constitui debet rerum universarum prima causa, causa causarum, qua nulla antecedit.

Keckerm. 102. Voluntatis dei ratio est posterior intellectu. In deo ipso quidem intelligere et velle idem sunt, sed pro captu nostro statuimus, deum prius intelligere, quod vult. Virtus dei est summa illa perfectio, ut ita dicam moralis, cujus respectu omnes angelorum et hominum virtutes morales sunt velut umbrae aut tenues imagines. In deo quidem virtutes non sunt, utpote qui habituum omnium est expers, sed tamen aliquod *ἀνάλογον* et correspondens in deo concipimus, quod libuit vocare ideam virtutis.

Alsted. 76. Voluntas dei est, qua libere et immutabiliter vult gloriam suam ut finem et alia omnia ut media ad hunc finem.

Mares. 21. Non solum scire et intelligere deo tribuitur, sed etiam velle. Voluntas competit deo ut liberrime agenti et tamquam operationum suarum principium imperans, quo vult se ipsum per se, et extra se omnia propter se; vult se ipsum necessario ut finem, ad quem cetera ordinantur, reliqua libere ut media ad ipsum ordinata.

Wendel. 161. Voluntatem et velle scriptura deo tribuit.

Heidegg. M. I. 57. Deo etiam voluntas competit. 60. Liberrima est, nam deus a se ipso, non a rebus, quae extra ipsum sunt, determinatur.

Leydeck. 250. Ut deus summum bonum est, principium omnis boni, sic ipse summum verum est, origo omnis veri. 281. Sane alio modo Jehovah deus est creaturae rationalis quam irrationalis. Et hujus quidem deus est uti ens entium, creator, conservator, gubernator ac dominus; illius vero praeterea quatenus est sanctus et beatus i. e. summum bonum.

Stapf. I. 92. Est independens, ergo a nulla externa vi cogi potest, ut aliquid velit; semet ipsum determinat ad volendum; sponte vult. 104. Voluntas illa liberrima est, quae citra coactionem sive externam sive internam sponte eligere potest, quod ipsi placet.

tum de fine quam de mediis, hoc non de prioritate temporis, ut Sociniani volunt, uno actu vult finem et media. Voluntas in se una et simplex, respectu objectorum a nobis concipitur multiplex.

Stapf. I. 91. In tempore nihil novi vult, quod non ab aeterno voluerit; omnia unico actu vult.

II. Erscheint Gott als beschliessendes, wollendes Wesen, so müssen die sittlichen Vollkommenheiten schlechthin in ihm gedacht werden, seine Eigenschaften als sittliche, als Tugenden bestimmt werden; nicht als wären dieses andere denn die natürlichen, sondern nur eine gesteigerte Erkenntniss, welche das zuerst nur natürlich aufgefasste sittlich bestimmt. Die sittlichen Eigenschaften sind Qualitäten seines Willens.

1) Auf Wille bezogen ergeben sich erst sittliche Eigenschaften Gottes.

Zw. 1. 132.: «Gott ist seiner Natur nach gut; gut aber ist was mild und gerecht zugleich ist; darum ist er gütig, heilig, gerecht.»

Keckerm. 102. Sic de voluntate dei. Restat idea virtutis, quae est summa illa perfectio, ut ita dicam, moralis, cujus respectu omnes angelorum et hominum virtutes morales sunt velut umbrae aut tenues imagines, et quae alias solet dici sanctitas.

Alsted. 80. Voluntas dei est sancta, quia in objectum suum tendit quia bonum est.

Wendel. 176. Divinae voluntatis variae in scripturis sunt nomina, revocari possunt ad duo summa quasi genera, nempe bonitatem et justitiam.

Mares. 22. Voluntatis dei nomina possunt revocari ad duo summa genera, bonitatem et justitiam.

Heidegg. M. I. 62. Habet dei voluntas etiam ἀρετάς, virtutes, quae ipsa dei voluntas justa, sancta, bona sunt.

Stapf. I. 90. Deus ideo aliquid vult, quia bonum est.

Endemann 27. Perfectiones dei distinguuntur in physicas et morales.

2) Als Theilungsgrund für die sittlichen Eigenschaften, da solcher gar nicht durchgreifend und dem System gemäss gesucht worden ist, können wir keinen andern vorschlagen als den, welcher bei den sittlichen Werken Gottes angewandt wurde. Unterscheidet man die Schöpfung und Regierung der sittlichen Welt, so werden sich Güte und Weisheit parallel verhalten; unterscheidet man ferner die Betrachtung der sittlichen Welt überhaupt von der genauern Betrachtung der in ihr vorhande-

nen Sünde, so wird als Causalität fürs Hervorbringen der sittlichen Welt überhaupt wesentlich die göttliche Güte erscheinen, für das abwehrende Mitordnen aber des Bösen die Heiligkeit; ebenso als Causalität der Regierung der sittlichen Welt überhaupt die Weisheit, für das strafende Mitregieren des Bösen aber die Gerechtigkeit.

a) Zw. IV. 107. Causa creandi intima est bonitas; in hominis quoque creatione *bonitas* elucet.

Calv. I. XV. 1. Homo maxime spectabile est bonitatis specimen. Vergl. unten.

b) Zw. IV. 108. Bonum non cognoscitur (als heilig), ni malum sit.

Vitringa 5. Conscientia hominem damnat ut peccatorem et simul instruit, deum esse *sanctum*.

c) Wendelin 148. Principium dirigens actionum est intellectus, in quo *sapientia*.

d) Zw. IV. 108. *Justitia* quomodo cognosceretur ni esset injustitia.

Kritik. Offenbar tritt erst als Wille bestimmt die Gottesidee in das sittliche Gebiet ein. Soll die Gottesidee die Urcausalität aller Dinge sein und erkennen wir über der Natur die ausgezeichnetere Sphäre der sittlichen Welt: so muss die Gottheit urbildlich in sich tragen, was sie abbildlich als sittliche Schöpfung hervorgebracht hat. Dieser schlechthin sittliche Wille wurde parallel mit der göttlichen Intelligenz, seit man die alte Scholastik wieder benutzte, eingetheilt in *necessaria* (oder *naturalis*) und *libera;* eine *media voluntas* aber wie eine *media scientia*, die nur auf ein nie wirklich werdendes Mögliche ginge, vom reformirten Standpunkt aus beseitigt sammt dem Begriff dieses abstrakten Möglichen; so dass erst später unter Einfluss der Leibnitzischen Theodicee die freie Schöpfung gerade dieser Welt mehr wie eine Auswahl aus vielen möglichen Welten dargestellt wird, somit eigentlich consequent von Stapfer auch *scientia* und *voluntas media* gelehrt sein könnte. — Die Ableitung der beiden Lehrstücke von der Schöpfung und Regierung der sittlichen Wesen aus dem Abhängigkeitsgefühl ist so völlig parallel mit der obigen Ableitung der Schöpfung und Lenkung der Natur überhaupt, dass besondere Sätze dafür nicht nöthig sind. — Die Lehre ferner vom schlechthin einfachen, ewigen

und unveränderlichen, alles und jedes zugleich umfassenden göttlichen Willen gegenüber der räumlichen und zeitlichen Getheiltheit des weltlichen Seins enthält keine weitern Schwierigkeiten, welche nicht schon im Verhältniss der Gottes- und Weltidee überhaupt lägen. Etwa wie in unsrer Vernunft auf ideale Weise alles in einander einheitlich (als Denken) ausgedrückt liegt, was in der Natur real und ausgedehnt (als Ausdehnung) vorhanden ist; nur freilich dass wir uns vom Vernunftgehalt nur successiv eines nach dem andern und nie Alles zu wirklichem Bewusstsein bringen: so ist in Gott Alles ideal und einheitlich, was im weltlichen Sein ausgedehnt und successiv erscheint. — Offenbar ist der Wille nicht ein drittes Stück etwa zu Macht und Intelligenz, sondern nur die ethische Bestimmung derselben Gottheit, welche elementarisch nur erst als Macht und Intelligenz gelehrt worden war. Was endlich die Eintheilung dieser *attributa dei moralia* betrifft, so wird, da keine ordentliche sich vorfindet, jeder Versuch einer solchen willkomm sein, am meisten der, welcher vorhandene Elemente entwickelt und vervollkommnet. Wir folgen der Art, wie weit bestimmter die sittlichen Geschöpfe oder Werke Gottes immer eingetheilt wurden. Klar stellt sich die Güte Gottes näher zum Hervorbringen, die Weisheit näher zum Regieren der sittlichen Welt; eben so klar wird, so bald auf's missbilligend, abweisend mit hervorgebrachte Böse Rücksicht genommen wird, die Güte als eine heilige, und ebenso, wenn das strafend und abweisend mit regierte Böse beachtet wird, die Weisheit als eine gerechte näher bestimmt werden, wie ZWINGLI am bestimmtesten es gethan hat, doch ohne schon zu erkennen, dass Gerechtigkeit zum Regieren und Richten, Heiligkeit zum Hervorbringen und Gesetzgeben gehört.

a) Nach dem Anfang der sittlichen Welt.

§. 53. Aus dem Entstandensein der sittlichen Welt überhaupt betrachtet, d. h. noch abgesehen von den mit eingetretenen Störungen, Sünden und Uebeln, wird Gott vorgestellt als der allgütige, als die Güte schlechthin (Allgüte), d. h. als unabsehbare Güte. Die hervorbringende

Allmacht auf den freisten Willen bezogen erscheint hier wesentlich als Güte, (*bonitas*, *summum bonum*).

Wenn in der Schöpfung, im Hervorbringen der Naturwelt überhaupt die hervorbringende Causalität, ungefähr als *natura naturans* noch dürftig vorgestellt, wesentlich Macht kund giebt: so gilt dieses natürlich auch im Hervorbringen sittlich vernünftiger Kreaturen, die ja mit in der allgemeinen Schöpfung enthalten sind, folglich auch mit kundgeben was diese kundzugeben vermag. Offenbar aber kann, je mehr der specifische Vorzug des sittlich vernünftigen Gebietes in's Bewusstseins tritt, desto weniger eine blosse (wenn noch so intelligente) Macht die Idee der obersten Causalität ausdrücken. Geschaffenes, endliches Sittliche wäre mehr und höher als die noch so schrankenlos gedachte Macht einer blossen *natura naturans*, das Abhängigkeitsgefühl wäre ein Verzweiflungsgefühl, müsste in Jammer und Ingrimm übergehen, wenn wir als sittlich vernünftige Wesen genöthigt, diese unsre specifische Würde höher zu achten als das allmächtigste Naturanalogon, dennoch von einem solchen schlechthin abhängig sein sollten; auch vermöchten wir nicht, in solchem Princip die Causalität auch für die sittliche Welt zu finden, das Ethische müsste als göttlich nicht begründete, blosse Angewöhnung libertinistisch beseitigt werden. — Bei dem Bewusstsein specifischer Würde alles sittlichen Daseins muss darum die Gottesidee selbst auch gesteigert werden zu einer dem Ethischen correspondirenden, Ethisches hervorbringenden, das Ethische mit umfassenden, kurz selbst gleichsam ethischen, höchst und absolut sittlichen Causalität. Damit wird die schaffende Macht als schöpferischer Wille bestimmt, als sittlicher Wille schlechthin, d. h. absolut unabhängiger, freier Wille, in welchem die Allmacht enthalten ist und aufgehoben bleibt. Wird dieser schlechthin nur sich selbst bestimmende Wille als schöpferisch hervorbringender gedacht, als Existenz gebend dem was noch nicht ist, die Existenz als ein Gut, als Mittheilung aus dem schlechthinigen Sein Gottes; ist diese Mittheilung, Hervorbringung der Dinge aber aus keinem Bedürftigsein Gottes zu erklären: so folgt nothwendig der Satz: Gott schafft aus Güte, das schaffende Urprincip ist Güte, die Allmacht ist Allgüte, Gott ist

allgütig, unabsehbar gütig, indem wir seiner Güte keine Grenze absehen. Güte, *bonitas* will aber ein sittlicher Begriff sein, einerlei mit Gutsein, höchstes Gut, Gott ist der gute. Der eigentlich sittliche Begriff des Gutseins hat seine eigentliche Kundgebung im Hervorgebrachtsein sittlich vernünftiger Geschöpfe und sagt aus: Gott ist das Princip unserer sittlichen Natur, er hat diese aus sich hervorgebracht, ist somit selbst absolut sittlich. Die Lehre vom Gutsein, von der Güte Gottes hat also hier ihren bestimmten Ort, ist nichts anderes als die schöpferische Causalität im Reflex der sittlichen Welt aufgefasst, entspricht der schaffenden Allmacht, welche hier erst als schöpferische Güte bestimmt wird. Da nun aber sittliche Kreaturen als Kreaturen endlich, beschränkt sind, werdend und beschränkt gut, so kann die Güte Gottes nicht aus dem Mitsetzen der Schranke, aus dem Mitanordnen des Bösen, sondern zunächst aus dem positiven Setzen des Guten erkannt werden, wie wir uns der göttlichen Güte immer dann am unmittelbarsten bewusst werden, wenn wir überhaupt unsre bevorzugte Stellung und Würde als sittlich vernünftige Wesen fühlen. Die Beachtung des mit entstandenen Bösen wird zunächst eher den Glauben ans Gutsein Gottes hemmen, und Gott nur trotz des vorhandenen Bösen als gut geglaubt werden; erst vermitteltere Reflexion kann das Dasein des Bösen dann selbst auch aus Gottes Güte begreifen lernen. Die Güte Gottes ist also wesentlich erkennbar aus dem Dasein sittlicher Wesen noch ganz überhaupt. (Weit geringer ist der Begriff der Gütigkeit, *benignitas*, welche nur die Causalität andeutet für Güter und Segnungen, die den schon vorhandenen sittlichen Kreaturen zu Theil werden).

Darlegung.

I. Aus dem Entstandensein der sittlichen Welt wird die schöpferische Causalität, Gott als Güte, *bonitas* erkannt; die Allmacht als Güte bestimmt und darum die Güte Gottes dann überhaupt als das sittliche Princip auch der Naturschöpfung aufgefasst.

1) Das Dasein der sittlichen Welt in der natürlichen ist die eigenthümliche Kundgebung der Güte Gottes. (Leibnitz *princip. phil.* pg. 30).

Zw. IV. 107. Cum naturalis et intima deo causa creandi sit bonitas, necesse est bonitatem in hominis quoque creatione concurrisse. 108. Conditus est intellectualis, ut summum bonum primo, deinde quae ab illo creata sunt, cognosceret. 98. Facile colligimus, deum hominem condidisse non in hoc solum, ut imago et exemplum ejus esset, sed etiam ut ex his creaturis, quae de terra factae sunt, esset, quae deo frueretur.

Calv. I. xv. 1. Homo inter omnia dei opera nobilissimum est et maxime spectabile bonitatis - - - specimen.

Beza qu. et resp. I. 1. Deus pro singulari sua bonitate nos in hoc mundo collocavit.

Muscul. 12. Praecipuus finis creationis est, ut essent, qui divina bonitate fruerentur. Cum hominem conderet, voluit deus singulare opificium constituere et bonitatem eximie declarare.

Heidegg. M. I. 418. Deus summum hominis bonum eidem se fruendum totum communicat. 58. Extra se res vult, quia bonus est.

Stapf. I. 129. Deus cuilibet creaturae tantum perfectionis confert, quantum fieri potest, ergo bonus est, propriissimo sensu creaturas rationales amat.

Wyttenb. I. 267. Bonitas dei quum se ostendat erga creaturas in genere, oportet etiam erga homines quam maxime se exerceat.

2) Darum ist überhaupt die ganze Schöpfung eine Kundgebung der Güte Gottes, das Sittliche in der schaffenden Allmacht ist Güte, zumal Gott unser nicht bedarf.

Zw. IV. 107. Deo causa creandi est bonitas, hac motus condidit mundum. 1. 136.: «Umsonst und ohne Bezahlung will er sich geben; niemand, ehe er war, hat verdient zu entstehen. Er selbst zieht keinen Nutzen von andern Dingen.»

Calv. I. v. 6. Si causa quaeritur, qua ad creanda haec omnia inductus sit, solam illi suam bonitatem comperiemus pro causa esse.

Muscul. 2. Ex operibus creationis beneficentiam dei intelligimus.

Bucan 49. Quae fuit causa impulsiva creationis? Immensa dei bonitas quam communicare et communicando patefacere voluit, quia bonumest sui communicativum.

Keckerm. 106. Ad virtutes voluntatis respectu pertinet benignitas, per quam deus suum cuique naturae bonum ex amore procurat. Deus non potest creaturas odisse, quatenus suum opus sunt. Sic non vult mortem peccatoris.

Alsted. 93. Primus bonitatis progressus est in creaturam qua creatura et dicitur bonitas specialiter.

Mares. 50. Creavit nulla adactus necessitate naturali sed ex liberrima sua voluntate, neque ex indigentia sed ex mera plenitudine bonitatis suae communicativae. 22. Voluntas revocari potest ad bonitatem.

Wolleb. 43. Creatio, qua bonitatem suam deus creaturis communicat.

Heidegg. M. I. 63. Per bonitatem creaturis bona sua communicat. 417. Necesse est, ut summum bonum in uno creatore constituatur. 123. Causa creandi non necessitas vel indigentia sed liberrima voluntas, regnum bonitatis - - manifestare voluit.

Ryssen. I. 142. Decretum creationis alium habet finem quam praedestinationis decretum. Illo potentia, sapientia, bonitas manifestatur, hoc misericordia et justitia.

II. Ist somit die Güte Gottes als das höchste Gut die Quelle alles Daseins, frei schöpferisches Princip von Allem was ist: so wird selbst das Dasein des Bösen und des Uebels *(malum morale et physicum)* (ja die Verdammniss Vieler) den Glauben an Gottes sittliche Güte, Gutsein nicht stören, vielmehr selbst auch auf Güte beruhen; denn das vorhandene *malum* giebt mit die Gottheit, das höchste Gut kund, namentlich auch dessen Gerechtigkeit.

1) Die vorhandenen Uebel und Sünden können den Satz nicht aufheben, dass die Urquelle alles Daseienden Güte ist.

Zw. IV. 107. Si quis fateatur, sapientiam dei lapsam esse videri quod hominem talem creaverit; nam si praescivit sic casurum, in dubium vocatur ejus bonitas. Quod ad bonitatem attinet, non cessavit divina bonitas, quum lapsum hominis non cavit, sed sese manifestavit duplici ratione, creando et creata medendo. 108. Cum divina bonitas non minus in se contineat aequitatem et justitiam quam beneficentiam et misericordiam, necesse fuit, ut dei justitiam perinde ac benignitatem cognoscerent. 109. Patet igitur dei bonitatem enituisse, non cessasse, quum sic creaverit hominem ut labi posset, hac enim via in cognitionem divinae justitiae venit. 110. Hactenus de eo, quod non sit periclitata divina bonitas, quum hominem creaverit, quem scivit esse lapsurum.

Calv. III. xxiii. 7. Videbat lapsu gloriam suam magis illustrari. 2. Improbitatis est, causas divinae voluntatis duntaxat percontari, quum omnium, quae sunt, ipsa sit causa, adeoque summa est justitiae regula dei voluntas, ut quicquid vult, eo ipso quod vult, justum habendum sit.

Pictet. 27. Decretum nostrum absolutum bonitati non repugnat, Lutherus quoque ait: «fides deum bonum credit, etiamsi omnes homines perderet.» An minus infinita est bonitas dei, etsi erga omnes non aequalis sit. Nihil debet deus hominibus nisi damnationem.

Stapf. I. 132. Permittit abusum libertatis (!) quae permissio bonitati non repugnat.

Wyttenb. I. 265. Objectiones contra bonitatem petitae ex imperfectione creaturarum quarundam non valent, siquidem tunc spectantur ut separatae a ceteris.

Schleierm.: «Auch alles was uns als Uebel bewegt, ist im Verhältniss der Abhängigkeit in Verbindung mit allem Uebrigen mitbefasst und von Gott geordnet. Der Schein, als ob die Welt bestehen könne ohne Uebel, entsteht daher, dass man sich das Uebel an und für sich abgeschlossen denkt, da es doch vom Guten unzertrennlich ist. Zur Entwicklung des Menschen muss es auch Dinge geben, die zu bezwingen sind.»

2) Die Güte Gottes ist nichts andres als das sittlich bestimmte Princip freier Schöpfung, daher communicativ gedacht, wesentlich als *summum bonum* Quelle aller Güter, namentlich alles Sittlichen, statt dieser *bonitas dei* beschreiben Einige die blosse *benignitas*, Gütigkeit statt Gutheit, bleiben aber dann nicht stehen bei Definitionen, die nur Mittheilung von Wohlthaten an schon geschaffenen Wesen enthalten würden, *benignitas*.

Zw. III. 159. Illud esse est solum bonum, cuncta quae fecerat erant valde bona. Est omnium quae sunt vis et essentia, omnium bonorum fons. Omnia deus sunt i. e. ideo sunt, quod deus est eorum essentia.

Bucan. 61. Bonitas dei est, quod voluit iis, quae non erant, aliquam felicitatis suae partem communicare.

Keckerm. 106. Benignitas dei in creaturas nec praesupponit nec infert debitum.

Polan. 513. Extra se deus boni omnis autor existit, tum faciendo tam multas bonas creaturas, tum factis a se creaturis beneficiendo, quae plurimum benignitas appellatur, item liberalitas, beneficentia, munificentia dei.

Alsted. 93. Bonitas dei est, qua ipse potest bonum suum communicare ad extra.

Alting. 35. Voluntas dei est bona, qua ea quae bona sunt vult, facit et approbat.

Marbs. 22. Bonitas est, quae ipsum summe bonum designat et omnis boni datorem.

Wendel. 176. Bonitas dei est, qua deus in se maxime perfectus et appetibilis omniumque extra se appetibilium et bonorum causa est. 177. Est communicatio libera, qua creaturis bonitatem suam deus communicat primum per creationem.

Heidegg. 63. Per bonitatem creaturis bona sua communicat, unde ei respectu nostri benignitatis nomen venit, quia beneficiis suis nos pellicit vel venatur.

Stapf. I. 132. Bonitas dei creaturae confert perfectiones tantas, quantas attributa sua postulant.

Wyttenb. I. 264. Deus cuilibet rei actu tantam perfectionem tribuit seu boni concessit, quantum fieri potuit in nexu cum ceteris. Studium, aliis conferendi bonum seu perfectiones est bonitas. Deus est bonus et quidem in summo gradu.

Kritik. Die Güte Gottes, weil sie auch in der Weltregierung gerade so wie die Allmacht sich kund giebt, hier aber eher als Gütigkeit, *benignitas*, zu bezeichnen wäre, wird nicht immer an ihren eigentlichen Ort gestellt, d. h. als correspondirend zur Schöpfung und namentlich zur Schöpfung vernünftiger Kreaturen; dennoch herrschen die Bestimmungen, welche dahin gehen, so augenscheinlich vor, dass die Stellung, welche wir dem Lehrstück geben, nicht in die reformirte Dogmatik hineingetragen, sondern dieser abgelockt ist. Die Bedenken gegen diese Stellung könnten nur in dem Missverständniss ruhen, als sei es um absolute Gegensätze zu thun, als meinten wir, die Güte manifestire sich durchaus nur in der Schöpfung und wieder nur der vernünftigen Kreaturen. Vielmehr erstreckt sie sich auch auf die Erhaltung des Geschaffenen mit, denn die *conservatio* ist nur eine *continuata creatio;* gewiss auch auf die providenzielle Regierung, nur wird, wie schon im Worte *providentia* und Vorsehung angedeutet ist, diese doch wesentlicher an eine sittliche Intelligenz, d. h. Weisheit erinnern, und so sondern sich bestimmt die wenn auch übrigens fliessenden Gegensätze. Dass die Güte der sittlichen Religionsstufe zuzutheilen ist, wird auch sachgemäss sein, denn sie ist die sittliche Bestimmtheit des Thuns, welches als Naturanalogon nur als Kraft oder Macht erscheint, und kann erst auf der Offenbarungsstufe noch weiter

gesteigert erscheinen als Liebe und Gnade. Am vollständigsten hat schon Zwingli die sittlich gedachte Causalität als *summum bonum* aufgefasst, Gut aller Güter, Quelle alles Daseins, namentlich alles sittlichen Gutes und Daseins; und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird immer am besten befriedigt, wenn das Dasein aller Dinge, namentlich das der Menschen als ein unverdientes, rein der nichts für sich suchenden Güte zugeschrieben wird. Bei Schleiermacher konnte diese Güte und Weisheit Gottes nicht recht vorkommen, weil er der sittlichen Sphäre keine solche Betrachtung wiedmet, wenigstens an ihr nur hervorhebt, was aus dem Gegensatz von Sünde und Gnade abgeleitet wird, d. h. nur Heiligkeit und Gerechtigkeit.

§. 54. Aus dem immer von dem wahren Sein zurückgewiesenen Dasein des Bösen an der sittlichen Welt, somit aus ihrem Abfall von der begriffsmässigen Vollkommenheit, die im Gesetz des Gewissens sich ausdrückt, erkennen wir die Heiligkeit Gottes, vermöge welcher er aller Sünde gegenüber seinen heiligen Willen den sittlichen Kreaturen eingepflanzt hat; er ist der Heilige, *sanctus*; die Güte wird als eine heilige kund gegeben.

So wenig kann das Eingetretensein des Bösen in die endliche sittliche Welt den Glauben an das Gutsein Gottes beeinträchtigen, dass gerade das immer zurückgewiesene, missbilligte Dasein des Bösen die Güte Gottes als eine heilige erst recht kund geben kann. Eben damit Gott auch sein Heiligsein manifestiren könne, und vollständig zu erkennen gebe, ist das Böse mitgeordnet, mit Willen zugelassen; denn ohne den Gegensatz des Bösen, Unheiligen, würden wir die Idee des sittlich Guten und Heiligen nicht erlangen können. Das Böse wäre nur dann keine Kundgebung der Heiligkeit Gottes, vielmehr Veranlassung, eine unheilige Causalität der vernünftigen Kreaturwelt zu erschliessen, wenn es gerade so positiv gesetzt wäre wie das Gute. Nun aber ist es vielmehr dem seienden, positiven Guten gegenüber ein *ens privativum*, eine Schranke und Negation, ein durch die Tendenz alles Seins abgewehrtes, missbilligtes, und diese limi-

tirte, missbilligte, negative Existenz des Bösen, sein unwahres Sein, ist eben die Kundgebung der Heiligkeit Gottes. Wenn der höchst gute Weltzweck dieser ist, dass Gott sich allseitig kund gebe in der für Kreaturen unumgänglich eintretenden, abbildlichen Strahlenbrechung, wenn Gott auch das ist, was wir heilig nennen: so musste sein Heiligsein auch kundgethan werden, und dazu das Böse eintreten in der bezeichneten unpositiven, unruhigen Existenzweise, die geradezu etwa als *non ens* bestimmt wird. Darum hat Gott das Böse angeordnet, wollend zugelassen. Der Heiligkeit Gottes entspricht das alle Sünde missbilligende, unvertilgbare Gewissen in uns, eine Macht, die auch nicht denkbar wäre ohne den vorhandenen Gegensatz zum Guten, ohne das Böse. Mit Einem Wort: aus einer Welt sittlich vernünftiger Kreaturen würde, auch wenn man die Sünde aus ihr wegdenkt oder nicht urgirt, immerhin die Güte Gottes als die hervorbringende Causalität, wenn schon nicht scharf sittlich bestimmt, erkennbar sein; die Heiligkeit aber unmöglich, wenn nicht das Böse mit da wäre, welchem gegenüber erst die Heiligkeit der Causalität erkennbar wird.

Darlegung.

I. Was uns Heiliges schöpferisch eingepflanzt ist, darum nur als heiliges Gesetz, dem entspricht in Gott eine über alles Gesetz erhabene, ihm nicht von Aussen her auferlegte, eingepflanzte, sondern seine eigne Natur bildende Heiligkeit; daher für Gott der nur auf endliche Kreaturen anwendbare, von einem über sie gestellten Gesetz ausgehende Gegensatz von gut und böse nicht anwendbar ist. Gott, wenn er Alles in Allen wirkend gedacht wird, irgendwie das Böse anordnend mit dem Guten, handelt darum nie böse, da er nie ein Gesetz übertritt, überall dem freisten Antrieb seiner Natur gemäss will und wirkt, das Böse immer als die Kehrseite, Schranke des endlich Guten vom wahren Sein ausschliesst, somit heilig ist, nie positive *causa mali*.

1) Während das endlich Heilige Unheiliges zur Voraussetzung hat, das Gesetz beides sondert, ist Gott schlechthin heilig, über allem Gesetz und Gegensatz.

Zw. IV. 104. Quae nobis leges sunt, deo lex non sunt, illi natura et ingenium sunt; amat nos ex ingenio, nos eum jure. Aequitatis est amans, nos quoque a vi abstinere debemus, «ne occidas.» Quum ille pro sua voluntate occidit, non fit homicida, quia sub lege non est. Sed si illi natura est quod nobis lex, ergo si occidit, non legem sed naturam transgreditur? Non est homicida, judex quoque non est homicida, quum occidit. Homicida est, qui iniquo aliquo agit, ira, odio cet. Deus quum ejusmodi affectibus obnoxius esse non possit, non potest homicidium committere.

Calv. III. xxiii. 2. Non fingimus deum exlegem, qui sibi ipsi lex est, quia lege indigent homines (ut ait Plato), qui cupiditatibus laborant. Dei voluntas ab omni vitio pura et summa perfectionis regula, legum omnium lex est. Verum negamus, obnoxium esse reddendae rationi.

Bulling. dilucidat. §. 453. Per sanctitatem intelligimus, quod sola realia possideat, non vero admixta eorum opposita.

Marbs. 64. Posita creatura intellectuali ponitur aliqua lex dei, cui illa obsequi tenetur. Peccatum autem coram deo non est quid substantiale, nam sic haberet deum auctorem, qui autor est omnis substantiae, non est etiam ens aliquod positivum, nec simpliciter negativum sive nihil, sed privativum, accidens corruptivum, ut coecitas oculo.

Wendel. 153. Malum est non ens, cognoscitur a deo non per se, sed per ens, cujus privatio est malum vel negatio.

Heidegg. M. I. 62. Sanctitatis regula non dei voluntas et beneplacitum, sed natura ipsa est. Et homo divinae naturae imago fit per justitiam et sanctitatem. Deus igitur ἀρχέτυπον est creaturae intelligentis. Sicut dei sanctitati natura ejus regulam figit, ita sanctitati creaturae proxima quidem dei voluntas at remote et proprie ejusdem naturalis sanctitas pro indeclinabili norma est.

Stapf. I. 139. Deus quicquid perfectionis cogitari potest complectitur et quidem perfectiones solas, nec diversum aut contrarium quid, exclusa omni imperfectione, et hoc sensu deus dicitur sanctus.

Schleierm.: «Die Sünde kann kein Gedanke Gottes sein so wenig als die Endlichkeit und doch in göttlicher Causalität gegründet. Die Sünde ist nicht für Gott da, ist nur eine Verneinung am Guten.»

2) Gerade dass er das eintretende Böse mit dem vorschreibenden Willen *(vol. signi vel praecipiens)* verbietet, mit dem wirksamen *(vol. efficax)* es nie als positives Sein setzt, nur aus selbst guten Gründen mit anordnet als Schranke, es zulässt

(vol. ordinans et permittens), giebt uns kund, dass das Böse ihm fremd, nicht sein Abbild ist, er also heilig, nie die positiv hervorbringende *causa mali;* die Geschöpfe verantwortlich.

Zw. IV. 102. Lex est numinis jussus illius voluntatem et ingenium exprimens, constat igitur, ipsum quoque illius esse sententiae, quam nobis praecipit. Ut lux spectabilem reddit deformitatem.

Calv. I. xviii. 4. Tenendum est, dum per impios peragit deus, quod occulto suo judicio decrevit, non esse excusabiles, quasi obediant ejus praecepto, quod pro sua libidine violant.

Beza qu. 86. Nunquamne, quaeso, horologia contemplatus es, in quibus rota quaedam maxima ad dexteram vergens ceteras secum rapiat, unas quidem itidem ad dexteram, alteras vero ad sinistram contrario prorsus motu? Scito, hanc veram esse divinae illius providentiae imaginem, si hoc exceperis, cui nihil simile inveniri possit. Movet omnia ita, ut ipse nullo modo moveatur. 87. Animalia et ratione praedita instrumenta sic agi, respondeo, a deo opifice, ut etiam ipsa interiore suo motu spontaneo agant. Deus sejunctus ab instrumento et tamen illi tribuens sese movendi principium; sic instrumenta moveri, ut ipse quidem bene semper agat, illa vero male, si contrario motu, bene, si consentiant cum primo auctore. 91. Deus agit in bonis et per bonos, per malos vero, at non in malis, hos enim cupiditatibus suis et Satanae movendos tradit, ita ut ipsorum improbitas id velit, quod ipse juste ordinat.

Pet. Mart. 52. Causa peccati est a nobis, sed deus dirigit ea, deus non est autor peccati per se et proprie.

Hyper. 433. Deus non est autor mali, omnia creavit bona.

Polan. 586. Sanctitas dei est, per quam natura dei intelligitur perfectissime justa, in qua prorsus nihil vitii, nihil iniqui, nihil mali, nihil labis est, sed summe pura et casta et causa puritatis in creaturis rationalibus.

Alting. 87. Deus malum neque vult nec efficit aut adjuvat, sed volens permittit, efficaciter ordinat.

Ryssen. I. 222. Contra Libertinos: peccati nec causa physica dici potest, quia nec illam inspirat aut infundit nec facit; nec ethica, quia nec imperat aut approbat et suadet, sed severissime prohibet et punit. Wenn er dem Simei befiehlt, David zu fluchen, 2 Sam. XVI. 10. non praeceptum est sed arcana directio, ut latentem in corde malitiam evomeret. Dass er einen Lügengeist über Ahab schickt, non est approbantis sed permittentis et efficaciter ordinantis ad puniedum impium regem; dass im Unser Vater Gott versuchend gedacht ist: alia

est tentatio probationis, alia seductionis, priori tentat deus non posteriori.

Enderm. 41. Mala vel peccata facere deus prorsus non potest. 43. Malum numquam est medium boni, nec finis dei sed tantum occasio.

Schleierm.: «Die Sünde ist nicht durch den Willen Gottes da; aber er hat unser Leben so gesetzt, dass das nicht gewordene Gute uns als Sünde erscheint.»

II. Die Heiligkeit Gottes erkennen wir erst aus dem Gegensatze des privativ mit angeordneten Bösen zu dem positiv in's wahre Sein gerufenen Guten. Als heilig giebt er sich kund im Gewissen, welches nicht denkbar ist ohne das Böse. Heilig ist Gott, weil er das Böse nie positiv ins Sein eintreten lässt, es missbilligt. Die Güte ist eine heilige.

1) Erst im Gegensatz zur Sünde erkennen wir das Gute und würden ohne eingetretenes Böse nie die Heiligkeit Gottes erkennen (was Zwingli an der parallelen Idee der Gerechtigkeit zeigt, die auch sonst identificirt werden).

Zw. IV. 102. Justitia quomodo cognosceretur, nisi esset injustitia. Damnatur homo, quia contra legem agitur, lex sancitur, ne transgressio fiat; ubi nulla lex, ibi nulla praevaricatio. Cur legem tulit homini et non concessit potius exlegi vivere? 103. Est expressa ejus voluntas, quo peccatum appareat i. e. cognosceretur esse peccatum. Lex ergo lux est, dei voluntas. 105. Lege reficitur dei cognitio. 107. Qui exlex est, dei voluntatem ignorat. 108. Benignitas et mansuetudo non cognoscuntur, ni sit violentia ac feritas. Bonum non cognoscitur quid sit, ni malum sit, cujus comparatione boni ratio surgit. Dulce nemo umquam tam avide quaesivisset, ni amari gustu attonitus istud amplectendum prae hoc didicisset. Id quod philosophi non ignorant, quum tradiderunt, virtutem nihil futuram fuisse, ni vitium aut scelus, quam laeta et utilis esset, ostendisset. Et Demetrius philosophus, autore Seneca, vitam securam et a fortunae incursionibus liberam mare mortuum appellavit.

Hyper. 425. Quando passus est deus hominem tentari et pertrahi in peccatum et miseriem, praevideo, hoc ipsum ad suam gloriam amplificandam non mediocriter futurum, neque enim sic illuxit potentia dei et misericordia et justitia in puniendo.

Wendel. 187. Justitia est, qua deus in se sanctus et justus - - -. 153. Cognoscit deus malum per oppositum bonum, cujus privatio est; sic privationem nos quoque cognoscimus per oppositam formam, cujus est privatio.

Vitringa 5. Conscientia hominem perpetuo damnat ut peccatorem et simul instruit, deum esse sanctum, quae causa est potissima religionis quam naturalem dicimus.

Heidegg. M. I. 62. Dei voluntas nobis est regula sanctitatis.

Schleierm.: «Die Heiligkeit ist diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit das Gewissen gesetzt ist. Das Gewissen ist für uns der Erkenntnissgrund der Heiligkeit Gottes.»

2) Die Heiligkeit Gottes ist seine so schlechthin sittlich vollkommene Natur, dass nichts als Gutes positiv von ihm ausgehen kann, die vollkommen scharf sittliche Bestimmung seiner Güte, daher als *rectitudo* etwa mit der *justitia* behandelt.

Alsted. 93. Veracitas et bonitas dei veniunt nomine sanctitatis.

Wendel. 191. Sanctitas dei est perfectissima ejus justitia, per quam omnis est expers vitii et labis, cujus ideam in lege sua repraesentavit.

Heidegg. M. II. 200. Sanctus קדוש h. e. a vilitate et impuritate secretus, ἅγιος et ὅσιος (quae vox cum חסיד convenit) h. e. a communi et profana gente segregatus et deo dicatus I. 62. Dei voluntas habet virtutes, eminet inter eas sanctitas, justitia vel bonitas, per quam in omnibus dictis et factis a se ipso immutabili essentiae necessitate sic sanctus, justus et bonus est, ut nihil divinitate et veritate sua indignum dicat vel faciat. Absoluta et necessaria dei sanctitas rectitudinis nomine venit, per quam et ipse rectus est et rectum ubique in boni amore, mali odio ostendit.

Stapf. I. 140. Theologi vulgo sanctitatem definiunt per amorem dei in semetipsum, quatenus perfectiones suas amat. Wolfius: voluntas faciendi non nisi quod rectum est. 141. Sanctitas est voluntatis regula.

Wyttenb. I. 284. Qui in se perfectissimus est, is nulla imperfectione laborat, et qui omnia realia seu positiva simul habet, ei nihil privativi inest, nulla locum habet imperfectio, nil privativi, proinde possidet perfectiones cum nullis imperfectionibus iis oppositis et quidem solus, ut sit ab omni imperfectione segregatus, quod dicitur sanctus. Equidem notio haec sanctitatis paululum differt a communiter recepta, qua dicit amorem dei, quo fertur in bonum morale, e contra aversatur malum morale, adeoque cum justitia convenit.

Endemann 41. Sanctificare notat separare aliquid ab usu communi. In deo est sanctitas essentialis, quatenus essentia ejus et attributa omnem imperfectionem ab affectibus, actionibus moralibus separat, ut legi dei vel naturae dei ac hominum conveniant.

Schleierm.: «Diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren mit dem Zustand der Erlösungsbedürftigkeit das Gewissen gesetzt ist.»

3) Dass die Heiligkeit auch ohne die Sünde erkennbar wäre, ist eine das Reformirte abschwächende Ansicht, mehr vorgebracht in der Tendenz die absolute Nothwendigkeit des Bösen zu verneinen.

Hyper. 431. Deus statim ante lapsum constituit in humano genere ecclesiam, in qua doctrinam et praecepta proposuit. Voluit, talis ut ecclesia permaneret. Aeque inclaruisset bonitas ac potentia dei in ecclesia perfecta et integra, atque claret in ecclesia post lapsum. Quod si dicas, non sic emicuisset dei justitia, uti nunc, quando scilicet puniuntur homines propter lapsum et peccata, atqui fateamur oportet, abunde illustratam tunc fuisse dei justitiam in damnatione angelorum, qui jam tum conciderant atque a deo multabuntur. (Also Böses muss doch da sein, wenn Gottes Heiligkeit erkannt werden soll).

Kritik. Die Heiligkeit Gottes, bei den ältesten Dogmatikern, die kein Schema der Eigenschaften ausgearbeitet haben, *in bonitas* und *justitia* mit enthalten, wird sodann als die dem Bösen gegenüber schärfer bestimmte moralische *bonitas* aufgefasst, ganz richtig aber nicht als dasjenige Gutsein, welches ein Böses gegenüber hat und darum ein Begriff ist nur fürs kreatürliche, getheilte Sein, sondern als Gutsein schlechthin, absolute sittliche Vollkommenheit. Dem gemäss wird richtig gesagt, die göttliche Heiligkeit finde ihre Norm in keinem Gesetz oder Willen, sei vielmehr die Wesenheit Gottes selbst, von welcher aller Wille erst ausgeht. Da wir diese *virtus dei* wie jede nur erkennen aus irgend einem Abbild in der Welt, durch welches sie sich kund giebt, so kann dieses Abbild nur im Gutsein der sittlichen Kreatur gefunden werden, welches aber nur endlich oder beziehungsweise gut ist, also nur mittelst eines Gegensatzes aufgefasst werden kann. Gut sagen wir erst, wenn wir böse sagen lernen. Weil nun am wirklichen Menschen mit dem Guten überall das Böse ist, so kann der Mensch nicht überhaupt die Heiligkeit seines Schöpfers rein ausdrücken, sondern nur abbildlich durch ein Gutes, das nie rein gut ist. Also kann nur das die Sünde immer zurückweisende Sittengesetz im Gewissen die Kundgebung der Heiligkeit Gottes sein. Die moralische Gesetzgebung ist der nächste Ausdruck der Heiligkeit Gottes,

ein im Stand der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit dennoch immerfort sprechender Zeuge des heiligen Willens Gottes. — Freilich ist auch unser Moralgesetz im Gewissen kein adäquater, nur ein abbildlicher Ausdruck der Heiligkeit Gottes, eben weil es nur ein dem Bösen gegenüber liegendes Gute ausdrückt. Heilig nennen wir Gott als die Ursächlichkeit des werdenden Guten gegenüber allem Bösen. Gott selbst ist darum nicht auch unter dem Gesetz, sonst wäre er im Gebiet des Gegensatzes. Wie nun die Heiligkeit mehr im Hervorbringen und Erhalten des Gesetzes als in dem der Gerechtigkeit zufallenden Regieren ihren Ort hat, so wird sie gerade erst im Mitdasein des aus dem bleibenden, wahren Sein abgewehrten Bösen erkannt. Ohne das Eintreten des Bösen wüssten wir nicht was gut ist, und ohne diese Erkenntniss des endlich Guten nichts vom schlechthin Guten. Die Heiligkeit ist also die genauere Bestimmung, dass der Urheber der sittlichen Kreaturen eben dem an diesen haftenden Bösen gegenüber dennoch rein gut sei, d. h. heilig.

b) Nach dem Fortgang der sittlichen Welt.

§. 55. Aus dem fortbestehenden Entwicklungsgang der sittlichen Welt überhaupt, d. h. noch abgesehen vom Mitgehen der Sünde, wird Gott erkannt als der weise, als die Weisheit schlechthin (Allweisheit), der wir keine Grenzen absehen. Die einrichtend lenkende Allwissenheit auf sittlichen Willen und Zweck bezogen erscheint als sittliche Weisheit, *sapientia.*

In der Weltlenkung, bezogen auf die Naturwelt erschien, da im Begriff der Lenkung der der Einrichtung mit ist, die höchste Causalität nur noch als Intelligenz, *scientia, intellectus, cognitio dei;* dieses gilt auch von der Leitung der sittlichen Kreaturen, die ja in der allgemeinen Weltlenkung mit enthalten sind. Offenbar aber kann, je mehr der specifische Vorzug des sittlich vernünftigen Gebietes ins Bewusstsein tritt, desto weniger eine blosse wenn noch so machtvolle Intelligenz die Idee der Alles regierenden Causalität ausdrücken. Sittlicher Wille, ob noch so endlich und beschränkt wäre mehr und edler als

die intelligenteste Allmacht und allmächtigste Intelligenz, könnte sich daher nur entwürdigt fühlen durch schlechthinige Abhängigkeit von einer nur solchen Causalität. Da sich nun mit dem Gefühl unsrer specifischen Würde als sittliche Kreaturen nothwendig auch die Gottesidee zu einer dem Sittlichen analogen Stufe steigert, Gott als sittlicher Wille bestimmt wird, die Macht, welche Alles hervorgebracht als heilige Güte: so wird auch die Alles einrichtende, lenkende, führende Intelligenz und Allwissenheit ethisch, dem Ethischen analog bestimmt, d. h. als Weisheit; denn die *scientia* auf ethischen Willen bezogen wird *sapientia*, die innere Kraft, deren Ausführung und Thätigkeit *providentia* heisst. Die schlechthinige, unabsehbare, unergründliche Weisheit Gottes giebt sich darum kund wesentlich in der Regierung der sittlichen Geschöpfe, *providentia specialis*. Da nun die sittlichen Kreaturen als Kreaturen endlich, beschränkt, werdend gut sind, das Böse somit als die privative Schranke mitgeht: so kann die sittliche Weisheit der Providenz nicht aus dem Mitleiten des Bösen, sondern aus dem Fort- und Durchführen des Guten erkannt werden. Die Beachtung des mit fortgehenden Bösen wird zunächst eher den Glauben an die Weisheit der Vorsehung hemmen, und diese nur trotz des mitlaufenden Bösen geglaubt werden können. Erst vermittelte Reflexion mag dann aus dem Mitlaufen des Bösen selbst auch die Weisheit Gottes begreifen lernen. Die Weisheit Gottes ist also wesentlich kund gegeben im providenziellen Regieren der sittlichen Welt noch überhaupt betrachtet.

Darlegung.

I. Die Allwissenheit mit sittlichem Willen verbunden gedacht und in Beziehung auf sittliche Zwecke wird zur Weisheit, mag man immerhin beide Begriffe vielfach verwechseln. Diese Allwissenheit correspondirt dem Regiertwerden der sittlichen Welt, ist die innere Potenz, deren Thätigkeit *providentia* heisst.

1) Die göttliche Weisheit, von der Allwissenheit selten gehörig unterschieden, ist die Eigenschaft, vermöge welcher Gott sittliche Vorsehung ist und übt, besonders in der Menschheit.

Zw. IV. 84. Sapientia est δύναμις, potentia, providentia vero πράξις ἢ ἐνέργεια. Visus est potentia, visio est actio. Sapientia est quae universa prospiciat et prospecta disponat.

Hyper. 146. Est deus ipse sua scientia et sapientia.

Wendel. 148. Principium actionum dirigens est intellectus, qui idem est in deo cum scientia et sapientia. In homine differunt intellectus tamquam facultas, scientia tamquam habitus intellectus, cognitio tamquam actio a facultate per habitum proficiscens. In deo omnia sunt unum et tantum nostro concipiendi modo distinguuntur.

Mares. 19. Scientia sapientia quoque dici potest.

Heidegg. M. 1. 57. Cum scientia dei sapientia cohaeret, per quam novit, quibus rationibus res ab eodem producendae gloriam suam illustrare valeant. Imprimis eam in humani generis redemtione exercuit. (Diess ist eine höhere, als *providentia specialissima* der Offenbarungsstufe aufzubehaltende Eigenschaft.)

Stapf. I. 249. Sapientiae est observare rerum harmoniam, ordinem turbatum restituere ac compensare.

Schleierm.: «Von der Allwissenheit wird gewöhnlich die Weisheit unterschieden, welche dem, was wir bei uns Weisheit nennen, analog wäre, d. h. Richtigkeit der Zweckbegriffe und der Mittel. Bei Gott aber ist Allwissenheit und Weisheit so gänzlich einerlei, dass die Unterscheidung keinen Werth hat; die Weisheit wäre nichts als auch wieder absolute Lebendigkeit der Allmacht, also Allwissenheit.»

2) Sie ist die auf das Analogon des sittlichen Willens, somit auch des sittlichen Zweckes bezogene Intelligenz.

Zw. IV. 84. Sapientia vis est et potentia summi intellectus. 1. 129. «Was gut ist, kann nicht unweise sein.»

Hyper. 264. Qui jam edoctus est, omnia quae fiunt ad dei voluntatem referre, is recte de universis dei operibus judicabit, deum nihil abs re (grundlos) constituere, sed cum ad illustrandam suam ipsius gloriam, tum ad procurandam hominum salutem cuncta tendere. Etenim a dei voluntate non potest separari sapientia. Ac sapientia divina non potest nisi ad multiplex bonum intenta esse, etiamsi nos, quo modo id fiat, non possumus in singulis advertere.

Calv. I. xvi. 4. Providentia non est, qua deus e coelo otiosus speculetur quae in mundo fiunt, sed qua veluti clavum tenens eventus omnes moderatur; ita non minus ad manus quam ad oculos pertinet.

Bucan. 61. Sapientia est quod omnia tam bono ordine et usu condidit.

Polanus 495. Sapientia est principium agendi dirigens, sicut voluntas principium imperans.

Alsted. 90. Scientia dei est theoretica, qua deus res sub modo entitatis et veritatis intelligit, vel practica, qua res sub ratione bonitatis, et ut objecta voluntatis cognoscit. (Dieses wohl ist *sapientia*).

Heidegg. M. I. 57. Sapientia est consiliorum dei moderatrix.

Stapfer I. 124. Sapiens est, qui optimum s. naturae suae convenientissimum finem eligit et optimis mediis ad illum consequendum utitur. Deus ergo sapientissimus.

Endem. 43. Sapientia, quatenus omnium rerum fines et media eorum novit, bona vult, ex bonis nonnisi optima eligit, exsequitur. Sapientia intellectu et voluntati nititur.

Wyttenb. I. 247. Cum ratione praeditus semper ob finem agat, scit fines per media obtinere seu media cum finibus connectere, quod appellatur sapientia.

Schleierm.: «Die göttliche Weisheit ist das die Welt für die in der Erlösung sich bethätigende Selbstmittheilung Gottes ordnende und bestimmende Princip.» (Stellt die Weisheit erst für die *oeconomia evangelica* auf, und unterlässt, für die *oeconomia sub lege* das Entsprechende zu nennen).

II. Ist die Weisheit Gottes wesentlich kund gegeben in der Regierung der sittlichen Welt, so wird sie, hier einmal aufgefasst, dann auch rückwärts in der Lenkung der Naturwelt erkannt, sofern diese ja gelenkt wird auf die sittliche Regierung der vernünftigen Kreaturen hin; darum kann auch die *gubernatio mundi* unter den Begriff der *providentia* gestellt werden. — Der Glaube an die sittliche Weisheit der Providenz kann durch das Mitgehen physischer und moralischer Uebel nicht aufgehoben werden.

1) Das physische und moralische Uebel darf die Kundgebung der sittlichen Weisheit Gottes in der Weltregierung nicht stören, (auch wenn wir das Weise daran nicht ergründen), zumal es als verschwindendes gesetzt ist.

Zw. I. 129. «Seine Weisheit muss ohne allen Mangel sein. 130. Wenn wir aus Vermessenheit von seinen Handlungen den Grund wissen wollen, z. B. fragen, warum er den Floh, die Bremse, quälende Insekten geschaffen, so verrathen wir unnütze Neugierde, gleich als möchte menschlicher Verstand die göttliche Weisheit fassen.»

IV. 107. Si quis fateatur ipsam dei sapientiam videri lapsam esse - - -. 110. Neque sapientia est lapsa, quasi aliter exiverit homo, quam illa constituerit; sapientia enim est homini iter ad justitiae cognitionem praeparare. Deinde sapientiam alucinatam non esse hinc patet, quod hominis redemtio non est posterius constituta quam creatio. At redemtio constitui non potuit, ni sapientia vidisset, fore ut

laberetur homo. Quandoquidem sic factus est homo, sapientissime factum opertet.

Bucan. 152. Deum etiam in impiorum cordibus operari et illorum opera sua providentia decernere et regere, inficiari, qui scripturam admittit, non potest.

2) Diese Weisheit wird wesentlich erkannt in der Regierung der sittlichen Welt, dann aber auch in der auf diese hin gerichteten Gubernation der Naturwelt; Eins mit der Allwissenheit, nur von uns potenzirt angeschaut.

Zw. 1. 129.; «So nun er die Weisheit giebt, so kann sie ihm nicht mangeln. Ist sie ohne Mangel, so ist nichts, das sie nicht sähe. Durch seine Weisheit werden alle Dinge gesehen und verordnet.»

Calv. V. 2. Mirificam ejus sapientiam testantur immunera tum in coelo tum in terris documenta. 7. In secundo quoque genere operum ejus, quae scilicet praeter naturae cursum eveniunt, nihilo obscuriora se proferunt virtutum ejus argumenta. Nam in administranda hominum societate ita providentiam suam temperat, ut - -.

Keckerm. 100. Sapientiam non discerno ab intellectu dei, *sicuti* quidem in homine sapientia est qualitas quaedam, sive habitus intellectui impressus, qui de deo dici non debet, cujus intellectus est ipsa sapientia, sapientiam enim definimus, quod sit scientia rei sublimis et altissimae.

Kritik. In der Regierung namentlich der sittlichen Wesen, worin deren weise Organisation mit enthalten ist, giebt sich die göttliche Causalität als Weisheit kund. Der Begriff der Weisheit ist ein sittlicher und dadurch vom Erkennen und Wissen bestimmt unterscheidbar, obgleich nur auf Basis der Intelligenz Weisheit sich erheben kann. Begreiflich wurden daher Wissen und Weisheit nicht immer gehörig unterschieden; diese Unterscheidung ist aber nicht in die Dogmatiker hineingetragen, ist nur das entwickeltere Bewusstsein dessen was sie doch auch andeuten. Zwingli hat auch hier mehr geleistet als seine Nachfolger, die erst im 18ten Jahrhundert, sich anlehnend an die Wolfisch-Leibnitzische Philosophie unsre Unterscheidung bestimmter erreichen. Gerade die Stellung, welche wir dem Lehrstück geben, lässt das Verhältniss der Weisheit zur Allwissenheit einleuchtend erkennen, und ebenso zur heiligen Güte und nun zu betrachtenden Gerechtigkeit. Auch haben wir nun in den Eigen-

schaften Gottes eine parallele Organisation mit der in den Werken. *Omniscientia* gehört zur *providentia generalis*, *sapientia* zur *providentia specialis*. *s. creaturarum rationalium*. Verlegenheit, doch nur für die Terminologie, kann uns erst entstehen, wenn wir auf der Offenbarungsstufe die Eigenschaften Gottes wieder potenziren, aus der Güte die Liebe gewinnend, zur sittlichen Weisheit die ähnliche Steigerung dann suchen; verschieden ist gewiss die überhaupt sittliche Weisheit von dem viel gesteigertern Begriff derjenigen Weisheit, aus welcher die Erlösungsführungen der *providentia specialissima* abzuleiten sein werden; hier im sittlichen Gebiet schon die Weisheit dahin steigern, hiesse gerade so vorgreifen, wie wenn die Güte hier schon als gnädige Liebe potenzirt werden wollte, d. h. bis auf eine Höhe, die nur im Offenbarungsleben selbst sich kund geben kann, somit den *articulis puris* aufzubehalten ist. Es ist nicht zu billigen, dass SCHLEIERMACHER die Eigenschaften dieser zweiten Stufe übersehen hat, wenigstens nur die der Sünde gegenüber liegenden zu verwenden wusste. Auch führt er dafür nur einen Grund an, welcher gegen jede Unterscheidung göttlicher Eigenschaften gelten müsste.

§. 56. Aus dem Entwicklungsgang der sittlichen Welt im steten Zurückgedrängtwerden der mitgehenden Sünde erkennen wir die Gerechtigkeit Gottes, vermöge welcher ein nothwendiger Zusammenhang von Sünde und Uebel geordnet und festgehalten wird. Die Weisheit Gottes wird der Sünde gegenüber als eine gerechte kund gegeben. Gerechtigkeit aber wäre nicht erkennbar ohne durch die Bestrafung der Sünde.

So wenig kann das Mitgehen des Bösen in der Entwicklung der sittlichen Welt den Glauben an die sittliche Weisheit Gottes beeinträchtigen, dass gerade das stets missbilligte und mit Uebeln bestrafte, mitgehende Böse die Weisheit der Providenz erst recht als eine rein sittliche, d. h. gerechte kund geben kann. Eben damit Gott auch sein Gerechtsein manifestiren könne und sich vollständig zu erkennen gebe, ist das Böse mit erhalten

offendisset. Quod quidem quum praevidisset deus neque cavisset, bonitatis erat, non pravitatis aut inscitiae. Nam justitiam in illo non cognovisse, summam illius dotem et optimam ingenii illius partem est ignoravisse. Ergo suo bono lapsus est homo.

Beza qu. 96. Deus non est in culpa, qui bene semper agit, tum quoque cum peccant instrumenta. 100. Concedo, mala malorum opera, etiam quatenus illorum respectu mala sunt, non fieri deo invito, quoniam hoc posito Atheismum vel Epicuraeismum sequi oporteret; sed addo, si decretum dei spectas, ipsum malum habere rationem boni, ut Augustinus ait, bonum etiam esse, ut mala sint.

Piktet chr. Gottesgelahrth. 1. 739. «Man sage nicht, Gott habe die Sünde zugelassen, um seine Weisheit zu offenbaren, als ob ein Regent Rebellen aufwachsen liesse, um die Ehre zu haben, sie wieder zu zerstreuen. Andre sagen: man würde ohne den Sündenfall nichts von Gottes Erbarmen und Gerechtigkeit wissen. Aber konnte er sie denn nicht auch anders kund geben!»

II. Die göttliche Gerechtigkeit ist seine schlechthin sittliche Weisheit, und das Princip für die Handhabung der sittlichen Gesetze in der Regierung der sittlichen Kreaturen. Zunächst also Strafgerechtigkeit (daher im *locus de poena* behandelt), dann aber auch lohnende Gerechtigkeit, *justitia distribuens*.

1) Die Gerechtigkeit Gottes wird überwiegend als Strafgerechtigkeit aufgefasst, gewöhnlich das Gerechte und Milde als die beiden Seiten der *bonitas*, Produkt der Weisheit und Güte.

Zw. l. l. bonitas, -- deum manifestandi qua clementem et justum.

Calv. III. xxiii. 2. Dominus ipse sua est justitia, quum conscientiis omnem tergiversationem adimendo convinctas stringet reasque peraget.

Hyper. 157. Ut reus damnetur, inculpabilis est dei justitia. 160. Vasa irae apparata ad interitum, in quibus notam vult facere suam justitiam.

Keckerm. 107. Deo justitia est ita essentialis, et immutabilis, ut poenam creaturis per benignitatem remittere non possit, nisi justitiae satis fiat.

Alsted. 92. Justitia dei est ex voluntate immutabili, quae legi ita est conjuncta, ut necesse sit aut legem voluntatis divinae servari aut omnes creaturas in nihilum redigi.

Heidegg. M. I. 64. Per justitiam particularem deus jus suum circa creaturas exercet.

Stapf. I. 153. Quando deus malum triste ex peccato sequi sinit, dicitur peccatorem punire, et hoc sensu ipsi tribuitur justitia vindicativa. In hac bonitas et sapientia administrantur. 154. Justitiae notio resolvitur in notionem sapientiae et bonitatis. 160. Peccatum nexu naturali cum poena conjunctum est.

Endemann 51. Wolf Leibnitz: «Justitiam esse bonitatem sapienter administratam.» Bonitatem deus exercet pro receptivitate objectorum, hinc definitio Baumgartenii: justitia est bonitas proportionata erga entia moralia.

Wyttenb. I. 267. Qui bonus est, aliis tribuit bonum, qui sapiens est, ita tribuit, ut semper rationem reddere possit; hinc cuivis suum tribuit, quod est justitiae, quae est bonitas per sapientiam temperata, bonitas quae per sapientiam dirigitur.

Schleierm.: «Diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren im Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist.»

2) Dann überhaupt als die wohl begründete Austheilung von Belohnung und Strafe, *distributiva;* das leitende Princip dessen, was als hervorbringend Heiligkeit heisst, darum in Gott nothwendig nicht willkürlich.

Calv. I. xvii. 1. Nos caro sollicitat, ac si deus homines quasi pilas jactando ludum exerceret, sed deo constat optima consilii sui ratio, vel ut suos erudiat ad tolerantiam, vel ut corrigat pravos eorum affectus, et lasciviam domet, vel ad sui abnegationem subigat, vel expergefaciat torporem. Utcunque nos lateant causae, apud eum esse absconditas certe habendum est.

Alsted. 94. Justitia deo est essentialis, qua ita distribuit praemia et poenas, ut nemini faciat injuriam. Est aeterna et constans dei voluntas suum cuique tribuendi.

Wendel. 187. Justitia est, qua deus in se sanctus et justus et extra se constanti voluntate suum cuique tribuit. Justitia distribuens est judicis, est gratiae vel irae, illa promptissima voluntas praestandi promissa, ista - - implendi comminationes, justitia puniens.

Heidegg. M. I. 64. Per justitiam judicialem deus ut judex creaturis rationalibus secundum eorum opera retribuit. Alias enim nec justitiam diligeret nec injustitiam odisset. 65. Sicut sanctitas, ita et justitia haec judicialis, illius tradux deo essentialis, non mere arbitraria est. 66. Agendi jus liberrimum habet, sed non etiam puniendi vel non puniendi, naturae proprietate hoc jus limitatur.

Wyttenb. I. 270. Quodsi justitia dei versetur in conferendo bono cum observatione legis connexo, dicitur remuneratoria, si vero in infligendo malo cum violatione legis connexo dicitur punitiva, vindicativa, quae adeo utraque maxima est. 271. Justitia deo necessario inest, ipsi est essentialis.

Endemann 50. In specie justitia est quatenus recte agit in conferendis praemiis et poenis. Prius remuneratoria, alterum punitiva justitia appellatur. Justitia renumeratoria est, qua omnes actiones liberas omnium entium moralium praemiis maxime proportionatis ornat; punitiva, non quod omnia delicta, majora, minora poenis infinitis puniat, quae idea absona est, sed quatenus omnia delicta opportuno tempore poenis maxime proportionatis punit.

Schleierm.: «Die gewöhnliche Erklärung umfasst nicht nur die vergeltende, sondern auch die gesetzgebende Gerechtigkeit, welche aber zur Weisheit gehört.» (Vielmehr zur Heiligkeit, zumal da Schleiermacher die Weisheit hier weglässt.)

3) Etwa auch in noch weiterm Sinn das ganze streng sittliche Verfahren Gottes, wovon aber was nicht *justitia distributiva* ist, offenbar der Weisheit zugehört.

Alsted. 92. Justitia consideratur in dictis vel in factis; quae in dictis est, dicitur veracitas, constantia, fidelitas; quae in factis duplex est, dispositiva et remunerativa. Dispositiva justitia est, secundum quam deus in omnibus actionibus suis ex sapientia sua ad aequitatis ab illa vel praescriptae vel monstratae normam disponit. Remunerativa est, per quam deus creaturae secundum opus ipsius ex pacto cum ipsa inito reddit, quod ipsi debetur. Si malis, dices hanc distributivam et divides in remunerantem et punientem.

Wendel. 187. Justitia dei est vel disponens vel distribuens; illa deo competit quatenus est deus, haec quatenus est judex.

Mares. 23. Justitia dei est divina, dominica et judiciaria.

Heidegg. M. I. 64. Sicut deus et dominus et judex et gubernator omnium est, ita triplex ei justitia vendicatur, ut domino ordinans, ut judici judicialis, ut gubernatori arbitraria et oeconomica, 66. qua in regimine mundi utitur exercendo judicia, quibus boni malique implicantur non ad vindictam peccati sed ad exemplum et correctionem generis humani. Sunt tamen vel sic etiam viae dei rectae et justa judicia.

Endem. 50. Justitia in s. literis deo adscribitur, quatenus recte agit, vel sanctus est; in specie quatenus recte agit in conferendis praemiis et poenis.

4) Der besondere Begriff der göttlichen Gerechtigkeit ist also die in der Regierung der sittlichen Welt stets geltend gemachte strafende Zurückweisung des Bösen, deren Ursächlichkeit in Gott nothwendig gegründet, aus seinem sittlichen Gutsein hervorgeht, ohne alle Aufwallung oder Zorn.

a. Zorn ist von Gott nur uneigentlich auszusagen.

Aretius 898. In deum sua natura ira non cadit, sed dicitur more humano. Est aeterna sibi semper similis contra peccatum sententia, quae poena dicitur, cum in effectum erumpit.

Alsted. 99. Ira est affectus depulsionis in deo per punitionem creaturae legem ipsius transgressae, qua creaturae infert malum miseriae pro injustitia. Significat decretum et voluntatem sumendi poenas de peccatoribus.

Mares. 23. Ἀνθρωποπαθῶς de ira et odio dei loquitur i. e. de constante ejus voluntate puniendi peccatum.

b. Die Gerechtigkeit Gottes ist nicht eine ihm auferlegte Nothwendigkeit, alles Böse mit ewigen Strafen zu belegen, vielmehr ein Ausfluss, eine Aeusserungsart seiner auf heiliger Güte ruhenden Weisheit; sie ist gegründet in Gottes Wesen.

Zw. IV. 47. Bonum est quod justum est; justitiam si non bonitate et aequitate temperes, fiet injuria et violentia. Deum suavem, mitem et liberalem atque sanctum justumque fatemur. 111. Colligimus, bonitatem harum rerum (des Sündenfalles und seiner Folgen) fontem esse, veluti genus ad justitiam et benignitatem sive misericordiam, non justitiam solam quatenus bonitatis species est. Sed si justitiam veluti genus facimus sicut bonitatem, ut justitia in se comprehendat misericordiam et benignitatem, jam nihil moramur, justitiam electionis et praedestinationis esse originem. Eadem enim erunt bonitas et justitia.

Heidegg. M. 65. Sicut sanctitas, ita justitia haec judicialis illius tradux, deo essentialis, non mere arbitraria est, ut satisfactionis Christi hostes, Sociniani et alii volunt; tum et orthodoxi nonnulli, satisfactionis Christi necessitatem ex sola hypothesi liberae voluntatis dei arcessentes.

c. Daher kann der gerechte Gott dennoch dann in der Erlösung sich des Sünders erbarmen, wenn er nur sich als heilig dabei erweist und keine Sünde ungestraft lässt.

Wendel. 188. Socimus justitiam punientem ad solorum impoenitentium peccata refert, poenitentium vero impunita dimitti - -. False,

siquidem poenitentium et fidelium peccata punit in filio. Imo deus per naturam suam peccata non potest impunita dimittere. Objicit Socinus: quilibet homo potest remittere de suo jure, ergo et deus. Sed deus nonnulla non potest quae homo potest, quia longe superior, se ipsum negare non potest. Dicunt, qui summe misericors est, justus non est. Sed utraque virtus deo excellenti gradu adscribitur, ergo una ab altera non excluditur, nam erga alios deus est justus, erga alios misericors! Nullum peccatum simpliciter impunitum relinquitur, in mediatore erant punienda!

Keckerm. 107. Deo justitia est essentialis, ut poenam creaturis per benignitatem remittere non possit, nisi justitiae huic satisfiat. Potest tamen reperire modum aliquem, quo justitiae suae satisfiat, etiamsi creatura, quae peccavit, satisfacere non possit.

Canon. Dordrac. II. 1. Deus non tantum est summe misericors, sed etiam summe justus. Postulat ejus justitia, (prout se in verbo revelavit), ut peccata nostra adversus infinitam ejus majestatem commissa non tantum temporalibus, sed etiam aeternis tum animi tum corporis poenis puniantur, quas effugere non possumus, nisi justitiae dei satisfiat.

Mares. 23. Judiciaria est, qua ut judex exigit poenas peccatorum; ultrix et vindicativa alias dicitur; estque, negent licet Sociniani, eousque deo naturalis, ut ei repugnet peccatum remanere inultum aut absque praevia satisfactione remitti. Sed cum ea non pugnat misericordia; illa enim versatur circa malum qua turpe est, haec respicit malum, qua triste est; nec substitutio alterius in peccatorum locum! cum perinde sit quomodo ei satisfiat, modo dei δικαίωμα obtineat nec peccato sit impune; aut quorundam reprobatio, aut imputatio justitiae Christi.

Heidegg. M. I. 66. Agendi jus habet absolutum, non aeque puniendi vel non puniendi. Longanimitas perfectio dei est, non voluntatem non puniendi arguit. Non enim cujus δικαίωμα est peccatum punire, statim punire tenetur, dummodo coram creatura intelligente se sanctificet. Unde nihil obstat, quominus peccatoris in Christo misereri possit, quia in eodem Christo justitiam demonstrat.

Wyttenb. I. 273. Deus exercitium justitiae non potest intermittere; ratio, ob quam omittere illud nequit, est fundamentum libertatis ipsius, non adigitur ad puniendum ulla necessitate extrinseca, nec intrinseca, sed tantum necessitate morali, quae in sapienti locum habere debet. Male Sociniani et Arminiani statuunt, deum posse peccatum dimittere prorsus impunitum. 275. Obtendunt etiam, si justitia deo sit essen-

tialis, non minus misericordiam ipsi posse dici essentialem, tum autem deo inesse duo attributa sibi invicem contraria; sed misericordia nihil est nisi bonitas dei, prout ostendit se erga hominem miseriae immersum; justitia vero bonitas per sapientiam directa.

5) Darin liegt sowol die Absicht, durch Strafe das Böse missbilligend niederzuhalten, als auch die Besserung zu veranlassen; letzteres wird wesentlich nur auf Erwählte bezogen.

Calv. I. xvii. 1. Etsi semper in aerumnis nostris occurrere debent peccata, ut poena ipsa nos ad poenitentiam sollicitet, videmus tamen ut Christus arcano consilio patris plus juris asserat, quam ut quemque prout meritus est castiget.

Canon. Dordr. II. 8. Fuit hoc dei patris liberrimum consilium, et gratiosissima voluntas atque intentio, ut mortis filii sui salvifica et vivifica efficacia sese exerceret in omnibus electis ad eos solos fide justificante donandos et per eam ad salutem infallibiliter perducendos.

Wyttenb. I. 274. Triplicem ob finem justitiam punitivam exercet 1) ad emendationem ejus qui male agit, qualis poena dicitur medicinalis, 2) ut alii exemplum capiant, a criminibus caveant, 3) ut turbatus ordo restituatur, malum compensetur, poena compensatoria. Grotius, Leibnitz.

Schleierm.: «Als Besserungsmittel können Strafen nicht geordnet sein, denn durch Furcht kann unmöglich grössere Gewalt des Gottesbewusstseins hervorgebracht werden; sonst müsste ein möglichst vollkommenes Strafsystem die Stelle der Erlösung vertreten. Eben so wenig aber kann eine bloss rächende Abzweckung für die göttlichen Strafen angenommen werden. Der eigentliche Zweck ist vielmehr der abwehrende und einschränkende; damit nicht die sinnliche Richtung, ehe doch das Gottesbewusstsein sich lebendig zeigt, durch Gewöhnung zur Uebermacht heranwachse.»

Kritik. Die göttliche Ursächlichkeit der in der moralischen Weltregierung vorhandenen strafenden Zurückweisung des Bösen ist die göttliche Gerechtigkeit. Diess ist ihr eigentlicher Begriff, und nur aus Verwechslung mit dem sittlich-rechtmässigen Verfahren Gottes überhaupt beliebte man verwirrende Erweiterungen des Begriffs, den wieder am besten die ihm angewiesene Stellung in unserm System verdeutlichen soll. Die Gerechtigkeit ist die erst dem mitgehenden Bösen gegenüber erreichbare schärfere Bestimmung der reinen Sittlichkeit, welche der regieren-

den Weisheit zukommt, verhält sich also zur regierenden Weisheit gerade so wie die Heiligkeit zur hervorbringenden Güte. — Bedeutender verwickelt sich die ältere Dogmatik besonders im XVII. Jahrhundert in der Art, wie das Verhältniss dieser Gerechtigkeit zum Wesen Gottes und zu dessen Barmherzigkeit erklärt werden wollte. Während man wohl einsah, dass die Strafgerechtigkeit Gottes weder ihm nur willkürlich beikomme, noch durch eine ausser ihm befindliche Nothwendigkeit: konnte man hingegen weniger genügend das nun innerhalb dieser beiden abgewiesenen Grenzpunkte positiv Auszusagende finden. Zuerst nannte man die *justitia* ein *attributum essentiale*, d. h. ohne das Gott nicht gedacht werden kann, und schien es so seinen freien Willensentschlüssen, z. B. gerade diese Welt zu schaffen, gegenüber zu stellen. Später erst, wie es scheint durch Leibnitz gefördert, hob man diesen Gegensatz von essentiell nothwendigem und arbiträr freiem in Gott auf, da er ja mit freien Decreten unter den an sich möglichen nur die beste Welt, als die für ihn den Vollkommenen im Grunde doch allein mögliche, geschaffen habe. Immer aber blieb mit Recht die socinianische Ansicht abgewiesen, als könne und wolle Gott nach Willkür hier strafen, dort erlassen. Grösser wurde die Verlegenheit bei der Frage, wie sich die Gerechtigkeit zur Erbarmung Gottes verhalte, damit in der *theologia revelata* dann das Reich der Erlösung möglich werde. Während Zwingli und seine nächsten Gehülfen mehr von einer gleichsam doppelten Seite im Wesen Gottes ausgingen, einer milden und strengen, wovon der Abglanz theils in der freundlichen, milden, theils in der rauhen, wilden Seite der Naturgeschöpfe gefunden werde, diese Zweiseitigkeit Gottes aber mehr nur in einzelnen Behauptungen, z. B. dass beides gut sei, auszugleichen suchte, im System selbst aber eben aus dieser doch nicht ausgeglichenen fast dualistischen Zweiseitigkeit Gottes den ganzen, theils zu erbarmender Beseligung, theils zu strafender Verdammniss hingeleiteten Weltprozess ableitete und mit reformirter Consequenz das, was doch ja werde, schon im Weltplan voraus prädestinirt denkt: meinen Spätere eine Ausgleichung zu finden, wenn sie Gerechtigkeit und Erbarmen nur als verschiedene Formen Einer Güte gelten

lassen, jene aufs moralisch Schändliche *(malum culpae)*, diese aufs Elend *(malum poenae)* des Bösen beziehend. In der That aber lässt sich so nicht trennen, da die Gerechtigkeit wenn sie straft, eben so sehr auf das Elend als aufs Schändliche der Sünde hingerichtet ist; das Erbarmen aber eben so wol aus dem Schändlichen als aus dem Elend retten will. Wurde nun vollends der Erlösungstheorie zu Gefallen der Gerechtigkeit zugeschrieben, dass sie auch die Strafe an einem Andern als an dem Sünder selbst nehmen könne: so muss diese ganze Region der kirchlichen Schuldogmatik für die ungenügendste erklärt werden, indem jedenfalls die *theologia naturalis* für sich solche Sätze nicht aufstellen kann und dazu nur geleitet wird durch voreiliges Hinüberschielen in gewisse vor der dogmatischen Untersuchung schon vorausgesetzte Dogmen der *theologia revelata*. — Dass hier nicht Genügenderes geleistet wurde, alle Confessionen gleich ungenügend lehrten, und die Socinianer es fühlend nur unannehmbare, auch wieder verfehlte Auskunft anboten, rührt wesentlich her aus einer Weltansicht, welche Sünde und Strafe viel zu äusserlich auf einander bezogen hat, die innern, mit jeder Sünde gleich schon gegebenen Strafen zu wenig in Anschlag brachte und zu sehr nur äussere und namentlich ewige Strafen im Auge hatte, die von Aussen her hier oder in der Hölle an den wesentlich noch ungestraften Sünder herantreten. Der tiefste Fehler aber lag in einer ebenso nur äusserlichen Beziehung der göttlichen Gerechtigkeit auf die ganze sittliche Gottesidee, auf das Gutsein Gottes überhaupt. Gleichsam in Gegensatz hiezu gestellt kann der Begriff der Gerechtigkeit nicht gedeihen, partikularistisch in andrer Weise auf *reprobi*, in andrer auf *electi* bezogen, muss er ausarten, daher denn diese ungenügenden Bestimmungen, namentlich wenn sie recht scharf auftraten, also an den Reformirten, vielfachen Tadel veranlasst haben. Der Fortschritt der neuern Dogmatik kann kein andrer sein, als die Gerechtigkeit als eine Alle gleichmässig umfassende Aeusserungsart der göttlichen Liebe zu bestimmen, die erst in der Offenbarungsstufe völlig verstanden werden kann. Daher ist die Stellung selbst, welche wir der Gerechtigkeit anweisen das, was die Correctur in sich trägt, indem diese wie

jede eigentlich sittliche Eigenschaft des göttlichen Willens nur die nächst höhere Potenz ist über den bloss natürlichen Eigenschaften; wie die Allmacht als heilige Güte die höhere Bestimmung findet für die schöpferisch vorgestellte Causalität, so für die leitende Causalität hat sich die Allwissenheit zur gerechten Weisheit potenzirt. Da nun auch diese sittlich potenzirten Bestimmungen noch nicht die tiefsten und höchsten sind, so mag die geschilderte Verlegenheit für diejenigen zurückgelassen werden, welche nicht weiter mögen und in der *theologia naturalis*, näher *moralis* verharren; die Auflösung aber der *theologia revelata* vorbehalten werden. Ganz richtig wurde mit Verneinung aller blossen Willkür die Gerechtigkeit als essenzielle Eigenschaft Gottes erkannt, vermöge welcher er keine Sünde ungestraft lasse; ein erschlichener Schluss hingegen ist es, darum die ewige Verdammniss Aller zu folgern. Gott das Recht absprechen, dass er Reuenden ohne weiters vergeben dürfe, oder ihn binden, dass er alle Sünde mit ewiger Strafe belegen müsse, scheint so wenig in der *theologia naturalis* zu Hause zu sein, als die Behauptung, dass er die Strafe stellvertretend einem unschuldigen Wesen auferlegen könne. Eher liesse sich sagen, die Reue selbst sei auch eine Strafe, auf Reue hin vergeben, hiesse also keineswegs Sünde straflos lassen. Für diese Ansicht beruft man sich mit Recht auf das Gleichniss vom verlorenen Sohne, welches hierüber normal ist für *theologia naturalis*.

§. 57. Auch diese sittlichen Eigenschaften Gottes sind unbeschränkt, d. h. ewig und allgegenwärtig wirksam, so dass nichts ausser ihrem Bereich, auch schon die Naturwelt von dem sittlich geeigenschafteten Gott hervorgebracht und gelenkt ist; die allmächtige Allwissenheit ist gütige Weisheit. Auch diese sittlichen Eigenschaften sind untrennbar in einander, die heilige Güte überall gerechte Weisheit und umgekehrt. Gott ist einfach und unveränderlich, d. h. sittlich ausgedrückt, wahrhaft und treu.

Wie nach Darlegung der natürlichen, so ist beim Rückblick auf die auseinander gelegten sittlichen Eigenschaften Gottes so-

wol ihre schlechthin räumlich und zeitlich unbeschränkte Vollkommenheit, als die Einfachheit Gottes in Erinnerung zu bringen, alles dort Gesagte hier anzuwenden. Geringer noch ist die Gottesidee, welche wir aus der blossen Naturwelt erkennen, höher die der sittlichen Welt entnommene, die sittlichen Eigenschaften also eine Steigerung der natürlichen. Diess ist weder eine nur nominale Unterscheidung bloss abstrakten Denkens, dem im Sein nichts entspräche, noch eine streng reale Unterscheidung, welcher wirkliche Unterschiede im urbildlichen Wesen Gottes entsprechen würden; sondern es ist eine abbildlich reale Unterscheidung, nicht in Gott, aber in seiner Kundgebungsweise für uns begründet, genau entsprechend der Strahlenbrechung, in welcher das göttliche Licht in die Endlichkeit hervorstrahlt. Gott ist ganz derselbe gegenüber der Natur und gegenüber der sittlichen Welt, denn er ist einfach. Die, als ewig und allgegenwärtig erkannte, allmächtige Allwissenheit ist derselbe Gott, welchen wir auf höherer Stufe angelangt als gütige Weisheit erkennen. Eben so verhält es sich mit den verschiedenen sittlichen Eigenschaften unter einander selbst verglichen. Wenn wir heilige Güte und gerechte Weisheit unterscheiden, so geschieht diess nur nach der zeitlich beschränkten Beschaffenheit unsers Bewusstseins, welches Anfang und Fortgang unterscheidet, somit die Eine Causalität in doppeltem Lichte erblickt, hervorbringend und regierend. In Gott ist diese Unterscheidung nicht real vorhanden, die Eine Causalität, welche wir gegenüber dem Hervorbringen sittlicher Wesen heilige Güte nennen, ist gerechte Weisheit, welche wir mehr aus der Regierung der sittlichen Wesen erkennen. Ist Gott derselbe nach dem Anfang und Fortgang hin, so ist er einfach und unveränderlich; ist er diess auch auf sittliche Weise, sich immer gleich, so nennen wir diess seine Wahrhaftigkeit und Treue, sittliches Einfachsein. Die Darlegung hat nicht die allgemeinen Sätze zu wiederholen, nur deren Anwendung aufs Sittliche anzudeuten.

Darlegung.

I. In allen Eigenschaften ist Gott einfach, d. h. die Unterscheidung der natürlichen und sittlichen sowol als unter den

sittlichen die in Güte und Weisheit ist nicht eine Zertheilung Gottes; es sind nur verschiedene Auffassungsarten seines Einen Wesens, nach der Verschiedenheit seiner Strahlenbrechung. Diess gilt von

1) Natürlichen und sittlichen Eigenschaften; denn er ist einfach.

Zw. IV. 114. Hoc me non fugit, numinis sapientiam, prudentiam, scientiam et ceteras tales esse, ut quidquam una sit, etiam altera sit. Hoc enim quod numen est, undique simplicissimum est cum omnibus suis virtutibus; tamen est ordo quidam naturae inter illas, ut unum ante aliud natura intelligatur ab intellectu humano, qui non est natus, ut omnia simul, unoque inspectu videat, quemadmodum deus. 138. Simul qui universa et novit, et possit, bonus est tam vere quam intelligens et potens. 82. Ut summum bonum sit summa et infinita potentia, quod summum verum est, idem quoque summam vim esse atque potentiam colligimus.

Heidan. 70. Proprietates dei ita simplices et uniformes sunt, ut omnem contrarietatem et diversitatem penitus inde abesse oporteat.

Wyttenb. I. 224. Simplicitas dei non tollitur per varia illa attributa, quae non realiter inter se sunt distincta sed tantum pro nostro concipiendi modo et non sunt nisi diversae relationes simplicissimae essentiae divinae ad diversa objecta.

Stapf. I. 101. Perfectio divina non tantum in uno attributorum consistere potest, cum tamen omnia divina attributa unum sint et tantum pro nostro concipiendi modo a se invicem distinguantur.

2) Von den sittlichen selbst unter einander; heilige Güte ist gerechte Weisheit und umgekehrt. Jede dieser Tugenden ist unendlich.

Zw. II. 1. S. 204. «Wysheit ohne Güte ist nit Wysheit, sondern ein untrüwer arger List. 1. 133. Gut ist, was mild und gerecht zugleich ist; denn so du die Milde und Güte von der Gerechtigkeit entkleidest, so ist es nicht mehr Milde, sondern Fahrlässigkeit oder Furcht; dagegen so du die Gerechtigkeit nicht mit Güte und Billigkeit milderst, so wird sie Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit. Er ist also sowol sanft, milde und gütig, als heilig, gerecht und unverletzbar.»

Keckerm. 106. Benignitas dei infinita est loco, tempore, objecto et causis moventibus.

Wyttenb. I. 224. Quicquid est in deo, est ipse deus. Sapientiae e. c. dei non est nisi deus per media apta ad bonum finem tendens, bonitas dei nonnisi deus perfectiones tribuens creaturis, quod idem de ceteris perfectionibus dicendum.

Stapf. I. 107. Quando deus aliquid vult, rationem habet tum omnium suorum attributorum simul sumtorum, tum totius universi. 154. Etiam in exercitio bonitatis rationem habet reliquorum attributorum, ideo semper cum sapientia conjuncta sit, necesse est. 157. Justitia cum ipso intellectu et voluntate conjuncta est.

Endemann. 54. Justitia est bonitas sapienter administrata, atqui deus est summe bonus, sapiens et in deo omnia sunt in perfectissima harmonia, ergo bonitas ejusque administratio sapientiae est conformis.

II. Ist Gott als Causalität für Anfang und Fortgang der Welt unveränderlich Eine und dieselbe Causalität, so heisst diess auf sein immer gleiches Verhältniss zur sittlichen Welt angewandt seine Wahrhaftigkeit, *veracitas* und Treue, *fidelitas*, indem ja die spätere Handlung und Kundgebung dem, was frühere ankündigen und erwarten lassen, genau entspricht.

1) Auch der sittlichen Welt gegenüber ist Gott unveränderlich.

Zw. 1. 128.: «Was das Eins ist, muss auch gut sein, gut aber kann es nicht sein, ohne auch wahr zu sein, d. i. rein, unverfälscht, lauter, vollkommen, einfach und unwandelbar. Denn was sich ändert, ist nicht einfach, lauter, wahr.»

Keckerm. 107. Tantum de virtutibus dei separatim consideratis. Virtus respectu intellectus et voluntatis simul est veritas s. veracitas, qua ita deus se patefacit, ut re ipsa est.

Wendel. 128. Immutabilitas dei quoad existentiam -- quoad decretum seu propositum voluntatis, 129. quia sapientissimus est.

Heidegg. M. I. 61. Et immutabilis dei voluntas est sicut deus ipse.

Wyttenb. I. 57. Quod deus sententiam non mutet, non probamus ex immutabilitate ipsius supra tractata; ibi enim immutabilitas intelligitur quoad subsistendi modum, non autem quoad dicta et facta.

2) Er ist wahrhaft und treu, *verax et fidelis*.

Keckermann 108. Verax est deus operibus, verbis, promissione, comminatione et omni denique patefactionis suae modo.

Alsted. 91. Veracitas dei est, per quam est verax in se, et in dictis et factis suis. Cum hac cohaeret justitia. 92. Est verax omni patefactionis modo, in verbis videlicet et operibus, promissionibus, comminationibus et visionibus.

Heidegg. M. I. 62. Dei sanctitas commendatur in dictis et factis, quatenus verax et fidelis est. Inprimis in promissis et comminationibus ejus concipitur. 365. Veritas in assertione et promissione consistit, cujus virtus est fidelitas.

Wyttenb. I. 57. Deus est veracissimus, non mutat sententiam.

Endemann 56. Deus est veracissimus, 1) quatenus nunquam errat, est enim omniscius, 2) nunquam errorem significat, quia externae illius actiones internis semper consentiunt; 3) reapse sentit, quae verbis vel factis declarat. Vult ut ipsi confidamus, quod fieri non posset, si vel semel falsus esset; est verax, immunis ab omni errore et mendacio. Deus est fidelis, quatenus aliquid promittit ingenue; datam fidem certissime exsolvit. Severus, quatenus comminationes suas exsequitur. 59. Gloria dei est complexio perfectionum divinarum; interna earum quae deo insunt, - externa est internae declaratio et cognitio. Huc pertinent omnia opera dei, praecones divinarum virtutum.

Kritik. Wie bei den natürlichen oder metaphysischen Eigenschaften Einfachheit (und Unveränderlichkeit) Gottes eine Aussage ist über deren Verhältnisse zu einander, so wird bei den sittlichen das Entsprechende gelehrt in sittlich bestimmter Einfachheit und Unveränderlichkeit, nur dass hier beide zusammenfallen in die Wahrhaftigkeit und Treue. Man ist freilich auf sehr verschiedenem Wege zu diesen Bestimmungen gekommen, bald von der Ewigkeit, bald von der Gerechtigkeit oder Weisheit aus, überall aber zu demselben Resultate gelangt, es sei das einfache, stets gleiche Verhalten Gottes zu den sittlichen Kreaturen, also ist in der Lehre von diesen Eigenschaften ausgedrückt, dass auch der Unterscheidung verschiedener Tugenden in Gott selbst keine Verschiedenheit entspreche.

2. Die sittliche Welt als diesen Eigenschaften Gottes entsprechendes Werk.

a) Nach dem Anfang der sittlichen Welt.

§. 58. Die Güte Gottes bethätigt sich vornemlich dadurch, dass die sittliche Welt schon in ihrem Entstandensein schlechthin von Gott abhängig, d. h. von ihm hervorgebracht ist; er ist ihr gütiger Schöpfer, *creatio specialis s. productio creaturarum rationalium, hominis et angelorum.*

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, bezogen auf die Vorstellung vom Angefangenhaben der sittlichen Geschöpfe, giebt das

Dogma von der *creatio specialis*, als einer *productio ex nihilo*. Nur durch Gott und seine Güte hervorgebracht, sind alle sittlichen Geschöpfe ursprünglich gut, Abbild der göttlichen *bonitas*; das sittlich Vernünftigsein ist ihr specifischer Vorzug, daher nur was diesen zunächst konstituirt als *creatio specialis* zu betrachten ist, während die Naturseite des Menschen der *creatio generalis* zugetheilt bleibt. Darum ist vorzugsweise von dem Erschaffen der Seele zu reden, mit ihren Vorzügen, *liberum arbitrium*, *immortalitas* u. s. w. Die schlechthinige Abhängigkeit wird hier ausgedrückt in der Lehre, dass die Seele zwar nicht aus irdischem Stoffe gebildet, aber eben so wenig aus der *essentia divina* selbst emanirt sei; ebenso begünstigt sie betreffend die immer sich erneuernde Erschaffung von Seelen weniger den Traducianismus als den Creatianismus. Die Schöpfung der Engel wird im XVII. Jahrhundert erst sorgfältiger und angelegentlich mit aufgeführt, obgleich die Reformatoren dieses dunkle und transcendente Gebiet mehr zurückgestellt haben. Beachtung verdient davon nur, was den Begriff des Hervorbringens sittlicher Kreaturen überhaupt darstellen hilft. Nur objektive Vorstellungen hingegen, betreffend das Wann ihrer Schöpfung, die Anzahl der geschaffenen Engel, welche, weil geschlechtslos, wenigstens ohne Geschlechtsgemeinschaft und Fortpflanzung gedacht, alle auf Einmal geschaffen sein mussten, u. drgl. mehr, sind fürs religiöse Selbstbewusstsein gleichgültig. Dieses hat nur das Interesse, auf alle Vorstellungen, wie sie auch gelten mögen, die schlechthinige Abhängigkeit anzuwenden.

Darlegung.

I. Der specifische Vorzug der sittlich vernünftigen Wesen, welche als Menschen oder Engel vorgestellt werden, ist das ihnen gemeinsame *liberum arbitrium*, das spontane, aus Ueberlegung und Willensbestimmung erfolgende Handeln, welches, wenn auch specifisch von Thaten und Aeusserungen des blossen Naturlebens verschieden, doch von der schlechthin höchsten und Alles umfassenden Urcausalität des göttlichen Willens nicht weniger schlechthin abhängig ist, wenn auch in andrer Form. Das *liberum arbitrium* hat seinen Sitz in der rationalen, geistigen, sittlichen Natur, kommt darum den Engeln zu wie den Menschen.

I. Das *liberum arbitrium* ist der specifische Vorzug, der die sittlich vernünftigen Kreaturen zu solchen macht. Als von Gott geschaffen ist es hier in seinem Urstand, in seiner noch ungetrübten Begriffsmässigkeit zu betrachten, wie es dem Gedanken des Schöpfers entspricht. Es darf darunter nichts verstanden werden, was der schlechthinigen Abhängigkeit widerspräche, denn so verstanden würde die Freiheit allen Kreaturen abzusprechen sein, da sie Alles von Gott haben, sind und können, auch das Wollenkönnen des Heils im Urstand.

Zw. IV. 116. Quum sua virtute nihil sit aut existat, nihil vivat aut operetur, nihil intelligat aut deliberet, sed omnia ista praesens numinis virtus gerat, quomodo libera esset humana consultatio! Esse et vivere antecedunt intelligendi et potentiam et operationem, haec ex eodem fonte. Quod autem scripturae operum nostrorum pretia indicant, est non secus quam inter humana fit, ut instrumento acceptam feratur, quod autoris et artificis est. 127. Homo et ejus universa non minus a deo fiunt, quam illa, quae mente aut animo carent.

Calv. I. xv. 8. Voluntas hominis initio aeternam felicitatem appetere potuit, libero arbitrio in hac integritate pollebat homo, quo si vellet, adipisci posset aeternam vitam. Quae res quaestionem de providentia efficaci non attinet.

Hyper. 457. *Αὐτεξούσιον*, liberum arbitrium tribuitur homini eadem ratione, qua voluntas ei inest. 458. Arbitrium idem propemodum quod voluntas significat. Liberum appellatur, quod voluntati, ex judicio rationis agenti, delectus saltem aliquis sit adjunctus, non quod facultas adsit, quaevis peragendi, qualem novimus fuisse in primo parente ante lapsum, sed quod delectus quidam in nobis sit reliquus quamvis pertenuis. Ergo liberum arbitrium est facultates animae, alias nominata voluntas, quae judicium intellectus s. rationis sequens sponte et sine ulla coactione expetit aut rejicit, quae ipsis expetenda refugiendave proponuntur. Discrimen est inter velle et perficere, de perficiendo nihil liberum arbitrium attinet, est facultas rationis ad bonum malumve eligendum; rationis est discernere, voluntatis eligere.

Alsted. 264. Libertas voluntatis est essentialis. Libertas primi hominis tanta erat, ut naturalibus viribus liberi arbitrii ideneus esset ad praestandam deo perfectam obedientiam, non tamen sine auxilio dei speciali. Augustinus dixit: Adam acceperat posse, si vellet, sed non posse ut vellet! 265. Soli deo competit *αὐτεξουσία*, creaturis utpote deo subjectis competere non potest.

Heidegg. M. I. 144. Justitiae originalis comes et dux libertas est s. liberum arbitrium, spontaneus s. sponte agens est qui liber est. Estque libertas arbitrii facultas, qua homo sponte, *libere* et sine externa vi ulla eligit id, quod prius percepit, deliberavit et eligendum esse *arbitratus* est. Adamus creatus est liber, at non indifferens, quia libera tum voluntas est, quum a deo deficere non potest; sed non liber immutabiliter vel independenter.

Ryssen. I. 253. Libertas non ponenda est in indifferentia, qua potes agere vel non agere positis omnibus ad agendum requisitis. Requisita sunt decretum et concursus dei, judicium mentis cet. Concedimus, voluntatem absolute positam, repositis ad agendum requisitis, indifferenter se habere ad varia objecta. Sed positis omnibus ad agendum requisitis, tum negamus voluntatem ita semper in aequilibrio esse, ut possit agere vel non agere. Itaque libertatem ponimus in lubentia rationali, per quam homo facit quod lubet, praevio rationis judicio. In nullo libere agente neque in deo indifferentia illa reperitur. Libertati quidem repugnat necessitas physica seu bruta et coactionis; non vero necessitas dependentiae a deo, utpote omnes creaturae a deo dependent in esse, fieri et operari, et quantacunque sit creaturae libertas in operationibus suis, necessariae tamen sunt respectu praescientiae et decreti dei.

2) Das *liberum arbitrium* ist ein Vermögen des Geistes, kommt darum den Engeln zu wie den Menschen, obgleich auch jene schlechthin von Gott abhängig sind.

Zw. IV. 98. Homo coeleste et terrestre est animal; — ab initio spiritum intellectualem videmus stupido corpori inseri.

Calv. I. xv. 2. Conscientia, quae inter bonum et malum discernens dei judicio respondet, indubium est immortalis spiritus signum. Recta, justa et honesta, quae sensus corporeos latent, apprehendimus.

Hyper. 458. Liberum arbitrium est facultas animae. 279. Angeli libero arbitrio praediti.

Bucan. 65. Angeli omnes creati sunt boni, sed mutabiles quoad dei potentiam, ut ex nihilo conditi, sic in nihilum redigi possunt, quoad substantiam vero incorruptibiles. Natura sua tam ad bonum quam ad malum mutabiles sunt. Aliorum voluntas a dei gratia adjuta fuit, ut possent velle et vellent in veritate persistere; aliis haec gratia non fuit communicata, deficientibus sua culpa. Suprema causa est aeternum, firmum, immutabile decretum, quo alios ad gratiae suae communionem et perseverantiam elegit, et praedestinavit, alios vero propter suam gloriam reprobavit. Non amplius illi possunt prolabi, tamen

liberi sunt magis quam ante, quum poterant peccare et non peccare. Nunc liberi sunt a peccato, ut ne peccare quidem possint, et a miseria.

Alsted. 251. Angelis voluntas est mere spiritualis et plane libera. 245. Dependent a deo. 264. Libertas voluntati est essentialis.

Heidegg. M. I. 181. Habent angeli voluntatem eamque liberam et sanctam, quia dei imago sunt.

II. Dass Kreaturen hervorgebracht sind, die durchs *liberum arbitrium* als sittlich vernünftige über die blosse Natur hervorragen, Menschen und Engel, ist die eigentliche Kundgebung der Güte Gottes, *creatio animarum et angelorum.* Das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit befriedigt sich auch hier in der Vorstellung, Seelen und Engel seien aus Nichts erschaffen; sie als eine Emanation aus der göttlichen Wesenheit aufzufassen, hat selbst Zwingli nicht unbedingt durchgeführt, so sehr die specifische Verwandtschaft dieser Kreaturen mit Gott anerkannt ist.

1) Das Hervorbringen sittlich vernünftiger Wesen ist die eigentlichste Manifestation der Güte Gottes. Vergl. oben. Die Vorzüge dieser Kreaturen sind der Spiegel der göttlichen Güte; am Menschen die Seele und sittliche Natur.

Beza qu. th. 1. In hoc mundo nos collocavit deus pro sua singulari bonitate, ut nos ipsum colamus, ipse vero vitam aeternam nobis tribuendo glorificetur.

Calv. I. v. 5. Quia organicae sunt animae facultates, hoc praetextu alligant eam corpori -- longe abest, quin potentiae animae in functionibus quae corpore serviunt inclusae sint; -- suas animas esse partes a corpore separatas.

Conf. Helv. II. vii. Inter omnes creaturas praestant angeli atque homines.

Bucan. 89. Creavit hominem, quod deus se illi communicare et in illo acquiescere vellet.

Alsted. 257. Homo est compendium naturae, quia partim corpore, partim spiritu constat; unde appellatur *μικρόκοσμος*. 260. Finis architectonicus primi hominis est gloria dei, subordinatus hominis beatitas aeterna. Subjectum quoddam esse debebat enarrandae creatoris gloriae.

Leydeck. 124. Neque adeo hominem attendimus ceu constantem ex anima et corpore, sed uti ornatum imagine dei.

2) Als schlechthin abhängig sind auch diese Kreaturen aus

nichts erschaffen, aber Gott specifisch verwandt, d. h. seine adäquatere aber immer nur abbildliche Kundgebung als die blosse Natur; unsterblich.

a. Die Seelen.

Zw. 1. 151. «Das Sein oder Wesen, das er den Dingen gab, nahm er nicht aus einem Andern, sondern aus sich, aus seinem eignen Sein; so ist Alles, was irgend ist, er selbst. 208. Der Mensch ist begabt mit einem Geiste, der allein mit Gott Verwandtschaft und Gemeinschaft haben sollte. 206. Ein Fluss, der der Gottheit selbst entquillt, ist die Seele.»

Calv. I. xv. 2. Animae nomine essentiam immortalem, creatam tamen intelligo, quae nobilior hominis pars est. Tot praeclarae dotes, quibus humana mens pollet, divinum aliquid insculptum ei esse clamitant. 5. Manichaeorum delirio occurram, quod rursus hac aetate invehere tentavit Servetus, quod dicitur inspirasse deus spiraculum vitae, putarunt animam traducem esse substantiae dei, quasi aliqua immensae divinitatis portio in hominem fluxisset. Ita sequetur, dei substantiam non modo mutationi esse obnoxiam et passionibus sed ignorantiae, pravis cupiditatibus - -. Vere Paulus ex Arato nos dicit esse dei progeniem, sed qualitate, non substantia, quatenus scilicet divinis nos dotibus exornavit. Creatoris essentiam lacerare ut partem quisque possideat, nimiae amentiae est. Animas creatas esse non minus ac angelos, certum est.

Pet. Mart. Theses pg. 705. Anima humana non est ex dei substantia, neque eandem habet naturam atque habent animae brutorum animalium.

Hyper. 386. Animam ex nihilo factam apparet ex Mosis verbo, deus enim solo suo flatu spiraculum vitae, i. e. animam corpori indidit. Non est ex parte dei vel ex substantia dei conflata, mutabilis enim est anima, deus vero non mutabilis, habitat in peccatore, deus non illic habitat. Tamen secundum animam deus hominem fecit ad imaginem sui. 389. Christus solus imago dei est, secundum substantiam. 392. Anima non est formata ex materia ulla praejaciente, neque est ex substantia divina, sed specialis quaedam substantia ad dei imaginem. Manichaei duas in unoquoque homine animas, alteram a bono deo, alteram a malo, contendunt.

Bucan. 59. At nostras animas docet insufflari immediate a deo eoque incorruptibiles et immortales esse et ideo ad deum redire qui dedit illas. 92. Anima creata est non de deo, ut Manichaei volunt, sed a deo ex nihilo. Vere quidem Paulus ex Arato nos dicit dei

progeniem esse, sed qualitate, non substantia, quatenus divinis dotibus ornati summus. Quo modo Pharisaei dicuntur progenies viperarum! Non est particula essentiae divinae, quae dividua non est nec patibilis.

Heidegg. M. I. 139. Anima, hominis spiritus, materiae omnis expers, creata est. 140. Spiritualis cum sit, etiam immortalis est, quod etiam ratio docet.

b. Die Engel.

Calv. I. xiv. 3. Angeli sunt dei creaturae, licet Moses non exprimat. 5. Dicuntur coelestes spiritus, exercitus, principatus, potestates, throni, dii.

Hyper. 273. Angeli in tempore una cum reliquis universi partibus conditi sunt, ergo deo creatore inferiores, neque filio dei aequari possunt. 275. Conditio angelorum non plane percipi a nobis potest.

Bucan. 64. Angeli sunt a deo, qui ex nihilo creavit eos. Non sunt vere immateriati sicut nec animae hominum; solus deus est ἄϋλος. Nihil enim creatum est, quod non sit compositum vel compositione physica videlicet materia et forma, vel metaphysica, nempe essentia seu actu et potentia. Quia tamen ex materia corporea crassa et aspectabili non constant, sed potius plane spirituali et ex sola potestate et actu, immateriati dicuntur. Deus solus est actus purus, ἐνέργεια, ut praeclare dixit Aristoteles.

Alsted. 245. Angeli non sunt aeterni, quia dependent a deo, ab ipso creati, - ex nihilo.

Heidegg. M. I. 179. Angeli spiritus sunt, non ab aeterno exsiterunt, sed in tempore creati sunt, alias enim e deo emanassent.

III. Die nähere objective Vorstellung von den Engeln und ihrer Erschaffung wird gelehrt nur so weit die Schrift es anzudeuten scheint. Eben so die Vorstellung, wie nun immer noch Seelen entstehen bei der natürlichen Fortpflanzung des Leibes. Zur vollern Befriedigung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erklären sich die reformirten Dogmatiker für die Schöpfung der Engel am ersten Tage, ehe noch etwas da war, woraus die Engel statt aus dem Nichts geschaffen sein könnten; ebenso für die Hypothese des Kreatianismus gegenüber dem Traducianismus und der Präexistenz aller Seelen von Anfang an.

1) Die Vorstellung von den Engeln ist aus biblischen Andeutungen freilich so, dass man auch poetische Aussagen genau

verstand, dahin bestimmt worden, dass sie rein nur geistige Geschöpfe seien, alle zusammen auf Einmal erschaffen vor den übrigen Dingen, dennoch aber räumlich und sonst beschränkt, Gehülfen Gottes oder vielmehr Vollstrecker seines Willens; göttliche Verehrung, religiöses Vertrauen ihnen zuzuwenden, ist Sünde und Abgötterei.

Calv. I. xiv. 30. Ne angelis tribuamus, quae solius dei sunt. 4. De tempore vel ordine, quo creati fuerint, inquirere non expedit; quando scriptura nihil eorum tradit. De tempore vel ordine, quo creati fuerint, contentionem movere, nonne pervicaciae magis quam diligentiae est?

Hyper. 273. Augustinus observat, angeli appellatione non naturam sed officium notari. Nomen naturae hujus spiritus est. Sunt creaturae spirituales, incorporeae, invisibiles atque ignitae naturae Ps. 104. ad ministerium dei ordinatae. Ignei, i. e. non corporea flamma, sed indoles quaedam ignea; puri, lucidi, splendidi, agiles, celeres, nihil ponderis. 275. Tamquam dei ministri non adorandi. Inter creaturas primum locum obtinent, hominibus longe superiores. Christus quatenus deus est, illis multo dignior, quatenus homo paulisper infra angelos diminutus Ps. 8. Conditio angelorum non plane a nobis percipi potest. 277. Habent tum dei tum rerum maximarum cognitionem insignem ex natura sua et ex revelatione et experientia.

Bucan. 64. Angeli conditi sunt non ante secula, solus filius dei ante secula exstitit, ergo initio omnium rerum conditi sunt. Quoto vero die non perinde definiri potest, nisi quod colligitur ex historia Mosis primo die creatos esse probabiliter; die quo coelum, cujus fuerunt incolae. Sunt substantiae realiter subsistentes, adstant enim deo eumque laudant. 69. Ordines et gradus angelorum sunt, sed non naturae, sed a diversis functionibus. 57. Honorandos non negamus amore, imitatione, non vero colere eos licet.

Alsted. 245. A deo creati, ut videtur primo die ante omnes creaturas, nam ante tertium diem fuerunt conditi, quia cecinerunt hymnos deo, cum ille basin terrae poneret; non secundo die, sed primo, quia cum ex nihilo sint, verisimile est illos productos una cum illis creaturis; quae ex nihilo sunt creatae primo die, collocati in spatio inani. Non *σύνεργοι*, collaboratores dei in creatione mundi, sed finitae essentiae, ad creandum requiritur infinita vis. Quamvis sine corpore, tamen locales, quum finiti sint, mutabiles. 246. Numerus eorum magnus sed non infinitus; 247. immortales non natura sed gratia, deus enim solus est vita; 251. scientia angelorum est

naturalis, experimentalis et revelata. Norunt multa sed non infinita; voluntas mere spiritualis et plane libera.

Heidegg. M. I. 130. Constat angelos jam exstitisse, cum deus terram fundaret, et jubilasse Job. 38. 4, 7. 179. Spiritus materia expertes, 181. ingente numero conditi Dan. 7, 10. — 178. Eorum opera deus mundum, imprimis ecclesiam regit. 175. Angelis bonis fideles reverentiam debeant, sed cultu religioso nullo prosequendi sunt. — (Im Corp. th. füllt Heidegger mit dem Breviarium de angelis schon 20 Foliospalten aus.)

2) Während die Engel als geschlechtlos alle auf Einmal erschaffen gedacht sind, könnten bei sich fortpflanzenden Menschen die nach und nach entstehenden oder auflebenden neuen Seelen auch alle im Anfang schon erschaffen sein, somit Präexistenz haben; oder die neue Seele wird ähnlich wie der Leib durch Uebergehen, Traducianismus, was die Lutheraner namentlich zur Begründung der Erbsünde benutzten; oder bei jeder Zeugung eines Leibes wird die Seele von Gott neu geschaffen, Kreatianismus. Da bei letzter Annahme die Abhängigkeit der werdenden Seele von Gott anschaulicher scheint, so wurde sie die vorherrschend reformirte, während die Lutheraner beim Traducianismus verblieben. Doch lassen die Aeltern diese objectiven Vorstellungen mehr dahingestellt, weil sie noch fester daran hielten, dass was *causae secundae* thun eben so sehr von Gott gethan wird, als was er schöpferisch hervorbringt.

Calv. II. 1. 7. (Zur Erklärung der Erbsünde sei) non necessaria anxia disputatio, quae veteres non parum torsit, an filii anima ex traduce paternae animae oriatur; non in substantia carnis aut animae causam habet contagio, sed quia a deo ita fuit ordinatum.

Beza qu. 47. Doctrina de animae traduce mihi perabsurda videtur, quoniam aut totam animam aut partem ejus traduci oporteret. Si totam, interire certe patres statim necesse fuerit, sin vero partem, quomodo simplicis essentiae pars aliqua decideretur. (Also dieselbe Bedenklichkeit wie gegen das Emanirtsein der Seele aus Gott!)

Pet. Mart. Thes. pag. 705. Animae non sunt omnes simul creatae ab initio, sed creantur quotidie a deo corporibus inserendae.

Pet. Mart. 45. Ambigunt, utrum ab initio omnes animae fuerint a deo creatae, ut Origenes, ex materia enim non procreari, et deum non amplius creare. Sed haec opinio non est verisimilis, quia cum anima sit actus et forma corporis, utriusque productio videtur jun-

genda; praeterea quando ante corpus existunt, suntne otiosae an agentes? Illud ineptum, hoc vero Rom. 9. negatum de Jacob et Esau. Historia creationis docet, in ipsa corporis plasmatione animam fieri. Cessavit quidem deus creando, sed operari continet vel propter assiduam rerum administrationem, vel quod quaecunque facit, ejusdem generis sunt atque illa, quae sex diebus primis condita fuerunt. 96. Non per traducem - - 97. Peccatum originis transmittitur in posteros non tam ex genitura quam ex dei vindicta.

Hyper. 392. Hieronymus de animae origine varias recenset opiniones: 1) esse coelestes, de coelo in corpora delabi, quae est sententia Pythagorae, Platonicorum et Origenis; 2) ab ipsius dei substantia, ut Stoici, Manichaei, Priscilianistae; 3) animas omnes olim semel conditas in thesauro dei contineri et in corpora immitti; 4) novas quotidie a deo animas creari simulque singulas singulis corporibus indi. 5) Ex traduce vel propagine sicut corpora ex primi hominis corpore, ita ex primi hominis animam nasci, Tertullianus et Apollinaris. Quarta sententia Hieronymo et doctissimis placet, inseri corporibus, cum in utero membra corporis jam sint efformata.

Bucan. 69. Daniel dicitur vidisse millia millium angelorum et decies millies centena milia; ad Hebr. 12, 22. innumerabiles dicuntur; sed deo numerabiles, Christus enim multas esse legiones dicit. Qui tamen tot numero primum a deo conditi sunt, non procreatione - - multiplicati.

Mares. 59, An sicut prima illa anima immediate prodiit a deo, etiam singulorum animae immediate creantur ab illo, ut hodie multis placet, non fuit semper certum. 60. Tradux seminalis, juxta quem e potentia materiae educeretur, vix defendi potest. Fuerunt qui animam accendi ab anima ceu lux a luce dicunt, nec dubium, quin ex illa Augustini hypothesi propagatio peccati originis defendi potest.

Polanus 2183. Eodem momento deus creat animam simul et unit corpori infecto.

Heidegg. M. I. 147. Divina benedictio, qua fretus homo multiplicari debuit, totum hominem corpore et anima constantem concernet, licet homo nec corporis substantiam de novo suppeditet, nec spiritum generet. Ejus vi homo hominem totum generat, quia ita corpus disponitur, ut ei anima jungi possit. Non enim spiritus simplex generari per traducem potest, neque in semine ulla ratio est, quae membra in usum hominis nascituri fingat, nedum ut spiritum ex se fundat. Novam substantiam, cujusmodi in homine mens est, producere, creatoris opus est. Si anima ex traduce materiae est,

cum materia moritur. Nec anima hominis ab anima ejus sicut lumen de lumine propagatur, nam spiritus indefinitus est. Anima mittitur a patris divini splendoribus. Delirias Cabbalistarum, qui animas ante corpora exstitisse, vel Origenis, qui ab aeterno conditas esse - - mittimus.

Ryssen. I. 194. Anima non a parentibus generatur sed a solo deo creatur. Contra Lutheranos. Non per traducem sed immediate a deo creantur et creando infunduntur, ita ex nihilo producuntur. Quia eadem debet esse animarum nostrarum origo, quae fuit animae Adami. («Sonst wüsste man nicht, ob sie vom Vater oder Mutter oder beider Mischung käme.«)

Stapf. III. 135. Animae immediate a deo creantur in ipso corpore.

IV. Endlich wird gewöhnlich mit der Seele auch dem Körper Unsterblichkeit zugeschrieben, seine Sterblichkeit, gegründet in Disharmonie, nur als positive Strafe der Sünde vorgestellt und dieses gegen die Socinianer vertheidigt, den Katholiken gegenüber näher dahin bestimmt, dass die ursprüngliche Unsterblichkeit des Leibes, wenn schon in geringerm Sinn als die der Seele, doch ihm natürlich, nicht bloss als übernatürliches Geschenk von Gott verliehen worden sei, aber nicht aktuell, sondern potenziell.

Zw. III. 167. Moriturum ut praedixerat deus homo mortuus est mox ut fatali pomo dentes illisit. Sed quanam morte? Multis postea saeculis vixit Adam, tamen fatalem diem suo tempore non alia ex causa supervenisse constat, quam quod legem olim transgressus fuerat. Sed aliquo morti occubuit, ut primum fatalem fructum ori admovit: «in quocumque die ederis . . . morieris.» Mors ergo eodem momento secuta est. Corporis enim mors ex peccato nata fuit, unde et animae mortem secuta est, Rom. V. 12. Mors ergo, qua repente concidit Adam, peccatum fuit, quae tanto est corporea perniciosior, quanto potior est causa, peccati enim mors corporeae mortis est causa.

Calv. II. 1. 5. Alienatio a deo fuit animae interitus.

Beza qu. th. 11. Christus non venit, ut nos in eum hujus mundi statum restituat, quem in Adamo amisimus, sed ut nos in longe meliorem immortalitatem transferat, quod fieri non potest quin ex hoc mundo demigremus. Ista corporis et animae separatio, quae prima mors dicitur, a peccato orta est, cujus reliquiae sunt in sanctissimis etiam hominibus. 46. Etsi dissolvi suapte natura potest quicquid compositum est, tamen non prius re ipsa dissolvitur, quin

desinat a componente causa sustentari. Quid igitur absurdi loquor, quum dico sic fuisse conditum hominem ex anima et corpore et quidem corpus ex elementis compositum, ut haec perpetuo, nisi peccatum intervenisset, sustentaturus fuerit creator?

Alsted. 259. Corpus primi hominis erat immortale, non natura sua sed ex scopo et voluntate creatoris. Erat mortale quoad potentiam remotam, quia omne compositum est corruptibile, sed gratia dei, qua poterat homo secundum corpus non mori, nisi suo vitio, recte dicitur immortale. (Aber gerade so nennt ja Alsted die Unsterblichkeit der Engel und somit der Seelen non natura sed gratia.)

Mares. 61. Ad imaginem dei pertinuit non animae modo sed et corporis s. totius hominis immortalitas, quam contra Pelagianos et Socinianos asserimus, qui primos homines natura mortales, nec per peccatum demum mortalitate subjectos fuisse pertendunt; sic contra Pontificios eandem homini naturalem, non simpliciter supernaturalem fuisse defendimus. Hanc tamen Adami immortalitatem volumus intelligi non absolute, quasi in illo statu non habuerit principia ut compositionis sic resolutionis ac non potuerit mori, sed secundum quid, et quia poterat non mori et quia revera absque peccato non moriturus fuisset; habuit mortalitatem potentialem, non actualem, si quidem aculeus mortis peccatum est, Cor. XV. 56. Neque tamen haec immortalitas ejusdem plane generis est cum ea, qua beati post resurrectionem fruentur, in qua nec species erit propaganda, nec vita cibis sustentanda.

Heidegg. Med. I. 142. Tametsi natura corporis humani a deo creati hactenus mortalis fuit, quod quoad potentiam remotam mori potuit, ante peccatum tamen moriendi necessitati non subfuit nec omnino moriturus fuit. Corpus moritur propter peccatum. Mors non ideo naturae sequela est, quia mors redemtorum non peccati poena sed depositio est.

Leydeck. 128. Homo primo creatus fuit in statu immortalitatis, morsque poena peccati, non sequela naturae.

Stapfer Auszug. S. 304. «Die Theile des Leibes bestehen aus Erde, daher er alle Nahrung und Wachsthum von der Erde empfängt, und auch bequem ist wieder in die Erde aufgelöst zu werden. 308. Die Seele ist unsterblich. 376. Aus der Sünde folgte der Sündentod, d. h. gänzliches Unvermögen, dem Willen Gottes zu folgen.»

Schleierm.: «Die Vorherbestimmung zum Tode können wir nicht als eine Verringerung der ursprünglichen Vollkommenheit ansehen. Er ist in dem ursprünglichen Verhältnisse der Welt zur menschlichen

Organisation bedingt. Gerade die Sorge für die Erhaltung des Lebens ist eines der wirksamsten Reizmittel. Die gewöhnliche Meinung, als liege der Tod nicht in der ursprünglichen Einrichtung der Welt, liegt nicht bestimmt in der Bibel, streitet mit der Analogie der Sterblichkeit der Thiere; jede andere Vorstellung von einem andern Uebergang in jene Welt, als durch den Tod, ist abentheuerlich.»

Kritik. Auf die schöpferische Güte Gottes bezogen erscheint die sittliche Kreatur in einem hinter allem Verderben zurückliegenden Gutsein, wie es als *imago dei* mit *liberum arbitrium* (und *immortalitas*) beschrieben wird. Wesentlich an diesem Lehrstück ist, was, von den Engeln und Menschen ausgesagt, recht eigentlich den Begriff sittlicher Kreaturen darstellt. Als historisch gegeben fiel ihre objective Auffassung passend in den Uebergang zu diesem Abschnitt der Dogmatik; hier hingegen ist zu zeigen, wie das religiöse Bewusstsein oder Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit auf die vorgestellten sittlichen Kreaturen angewendet wurde in Bezug auf ihr Vorhanden- oder Entstandensein. Dass sie wie die Naturwelt in ihrer Art dem Schöpfungsplan Gottes gemäss, folglich an sich eigentlich gut und zweckmässig seien, wird mit Recht gegen alles Manichäische, welches die Geschöpfe halb oder ganz von einem bösen Princip herleitet, festgehalten, und diess ist die wesentliche Bedeutung vom ursprünglichen Guterschaffensein der Menschen und Engel, das in einer *justitia originalis* angefangen habe, sich auch zeitlich zu verwirklichen. Schon mehr nur objective Vorstellung, als Aussage des Abhängigkeitsgefühls, ist die Ansicht, es gehöre zur ursprünglichen Vollkommenheit auch die Unsterblichkeit des Körpers, was mit Nahrungsbedürfniss und Fortpflanzung schwer zu reimen ist. Dass aber das erste Paar ohne Geschlechtsgemeinschaft eigentlich allein hätte bleiben und nie lebensgefährlichen Mangel oder Unfall hätte erleiden sollen, kann darum nicht vermuthet werden, weil sonst eine ganz andre Erdenwelt von Gott beschlossen gewesen wäre als die wirklich gewordene. Auf der einen Seite also durch damalige Exegese gebunden an den Satz, der Tod des Leibes sei nur durch die Sünde in die Welt gekommen, auf der andern den bedenklichen Gedanken scheuend, als habe Gott eigentlich eine Erde gewollt

nur von zwei Menschen, oder aber von successiv nach einander kommenden und immer unsterblich neben einander lebenden Generationen, bewohnt; dieses Ziel aber sich durch den Sündenfall gänzlich verrücken lassen: — blieb nichts übrig, als diese eigentliche Unsterblichkeit des Leibes irgendwie nur als eine halbe zu denken. Durfte sie, da man aus andern Gründen keinerlei *dona supernaturalia superaddita* den Katholiken zugestand, nicht als eine nur neben die Natur des Menschen noch hinzugeschenkte übernatürliche Gabe betrachtet werden: so musste man sich begnügen mit einer solchen Leibesnatur, dass der Leib hätte sterben können und auch nicht, gleich wie das *liberum arbitrium* an sich hätte sündigen können und auch nicht. Man lehrte also nur potenzielle, nicht aktuelle Unsterblichkeit des Leibes; immer ist aber damit eigentlich seine Unsterblichkeit, d. h. sein nicht sterben können, aufgegeben. Die ersten Reformatoren deuten diejenige Auskunft an, welche dem reformirten Genius eigentlich zukömmt, nämlich die Lehre, allerdings sei die Auflösung des Verbandes von Seele und Leib schon als Störung während des Lebens, sodann als Tod des Leibes durch die Sünde in die Welt gekommen, aber gar nicht wider Gottes ewige *decreta*, sondern eben weil diese es so gewollt und bestimmt hatten; so dass wie das absolute Gerechtbleiben, nicht minder auch das Nichtaufgelöstwerden und Nichtsterben gar nicht dasjenige sei, was Gott eigentlich beabsichtigt, aber dann doch nicht erreicht habe. Habe er vielmehr den Sündenfall in den Weltplan mit aufgenommen, so auch seine Folgen; somit habe er für die Menschen sterbliche Leiber gewollt, wie immer er das Sterblichsein mag an sie gebracht haben. — Was sodann die fortgehende Entstehung der Seele betrifft, so kann auch darüber keine Vorstellung eigentlich aus der Frömmigkeit selbst entstehen, sondern diese verbindet sich nur mit ohnehin aufgekommenen Ansichten, und begünstigt etwa die eine Hypothese leichter als die andre, ohne darum an die eine durchaus gebunden zu sein. Wo wie beim Lutherthum Erbsünde und Rechtfertigung durch Glauben die Spitze der Richtung bildet, ist der Traducianismus willkomm, Seele aus Seele hervorgehend ist eine Vorstellung, bei welcher die Erbsünde erst recht gedeihen, im-

mer gleich schon in der Seele sein kann; — wo hingegen das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl selbst die vorderste Spitze einer Richtung bildet, wird aus blossem Naturnexus nichts hergeleitet, die Erbsünde selbst lieber auf positive Anordnung Gottes gebaut, die neue Seele lieber sofort erschaffen gedacht, als gleichsam im Zeugungsakte mit sich absenkend. So kam es, dass, während CALVIN bloss lehrt, der Traducianismus sei keineswegs etwa zur Begründung der Erbsünde nöthig, dennoch aber sich nicht veranlasst sah, eine dieser Hypothesen anzunehmen, mehr und mehr die des Kreatianismus herrschend wurde im Zusammenhang allerdings mit abstrakt mechanischer Weltansicht, welche Seele und Leib von total verschiedenen Orten her an einander bringt. Wie der Körper, obgleich aus den erzeugenden Körpern hervorgehend dennoch in schlechthiniger Abhängigkeit von Gott entsteht, so konnte die Seele eigentlich auch traducianisch schlechthin abhängig von Gott entstehen, sobald nur der Natur- und Causalnexus nie ausser Gott gedacht würde, wie ZWINGLI am reinsten gezeigt hat. — Wichtiger scheint die Frage, ob in der Seele wenigstens der Mensch etwas aus der göttlichen Wesenheit mitgetheilt erhalte, worin ZWINGLI keinen Widerspruch mit dem *creari ex nihilo* gefunden hat. Da man aber solche Wesensmittheilung als Zerstückelung Gottes selbst auffasste, so musste diese Ansicht verneint werden, obgleich dann die Gründe der Ablehnung nicht leicht aus der Christologie abzuweisen sind; denn kann in Christus göttliche Wesenheit sein, da doch auch bei dieser Incarnation diese Wesenheit der Veränderung, dem Leiden u. s. w. unterworfen zu werden scheint: so ist es misslich, hier beseitigte Schwierigkeiten anderswo hingegen geltend zu machen. — Endlich die Vorstellung von den Engeln, wie sie sonst sein mochte, forderte ebenfalls Anwendung der schlechthinigen Abhängigkeit und diess ist das Wesentliche. Sie sind also geschaffen, am liebsten ganz und gar und direkt von Gott, Alle gleichzeitig; sie sind Organe, nicht Gehülfen Gottes, auf keine Weise religiös zu verehren, nur Geister, aber dennoch lokal umschrieben, d. h. beschränkt. So muss die Frömmigkeit die Engelvorstellung behandeln, wo diese vorhanden ist, erzeugt würde sie nicht aus dem frommen

Bewusstsein selbst; je mehr daher jene Vorstellung zurücktritt, desto mehr schrumpft das Dogma über sie zusammen; würde je die Natur und Weltansicht wieder Engel nicht nur voraussetzen sondern auch wieder mit uns in Beziehung denken: so müsste die Dogmatik sofort wieder angelegentlich die Intressen der Frömmigkeit auf diese Wesen anwenden.

§. 59. Die Heiligkeit Gottes bethätigt sich vornemlich dadurch, dass allein das Gute von Gott schöpferisch hervorgebracht, wahres Sein hat, das Böse aber, nie um seiner selbst willen bloss mit angeordnet ist, aus dem wahren Sein zurückgewiesen durch die unvertilgbare sittliche Gesetzgebung. Er ist der heilige Gesetzgeber der sittlichen Welt, *legislator*.

Da der Urheber der sittlichen Welt wahrhaft gut, d. h. heilig ist, so kann er nicht der schöpferische Urheber des Bösen sein, welches in der Welt dem endlichen Guten als Schranke und Gegentheil beigeordnet ist. Darum hat das Böse kein wahres, positives Sein, kann nie für sich sein, nur an einem andern, an etwas beschränkt Gutem haften. Aus dem positiven, von Gott schöpferisch hervorgebrachten Sein ist das Böse zurückgewiesen durch die sittlichen Gesetze, welche Gottes Ausdruck sind, und eben aus diesem missbilligten, unpositiven Mitdasein des Bösen wird Gottes Heiligkeit erkennbar, hat ihre Darstellung in der sittlichen Gesetzgebung sowol des Gewissens als auch des öffentlichen Lebens, so weit dieses in seinen Gesetzen das Sittliche ausspricht. Wenn gleich Gott über allem Gesetz steht, das ja nur abbildlicher Ausdruck seines Wesens ist, so ist es doch eben ein treuer Ausdruck, kein willkürliches Satzungswesen, dem er etwa auch einen andern Inhalt hätte geben können.

Darlegung.

I. Die Heiligkeit Gottes ist die Ursächlichkeit zunächst für die sittliche Gesetzgebung, er ist als der Heilige der Gesetzgeber, das sittliche Gesetz ist kein willkürliches, wie etwa das bloss

positive, sondern der treue, nothwendige Ausdruck Gottes. Pädagogisch zumuthend will er das Gute und wehrt das Böse ab.

1) Das sittliche Gesetz ist der wahre nothwendige Ausdruck dessen was im göttlichen Wesen dem Sittlichen urbildlich entspricht, kein willkürlich auferlegtes Satzungswesen, das eben so gut ganz andern Inhalt haben könnte, wie etwa bloss positive Gesetze.

Zw. IV. 102. Cur legem tulit homini, ad quem offendere potest, ac non exlegi concessit vivere quemadmodum ceteris animantibus? praecipue quum tamen divina providentia cuncta gerantur? 105. Per legem deus voluntatem ac ingenium suum homini communicat. Necesse est, ut homo peculiaris species maneat, utramque illius partem proprietatem suam servare. Quum autem utriusque vigor non suus sit, sed praesentis dei, sequitur, ut illius voluntate caro spiritui ogganiat, perinde ac spiritus dicto illius audiens esse cupit. 106. Oportet itaque, menti non minus superne instillari, ut in sua vita servetur, quam corpori ejusdem numinis virtute suppeditari, ut sit et vivat. Unde patet, non ideo supervacaneam esse legem et voluntatis divinae expositionem, quod caro illam non recipit. Sed quo magis illa obluctatur, eo magis necessarium esse subsidium spiritus. Ideo est homo, non belua. 107. Per legem statuit et voluntatem suam significare et eum regere veluti per paedagogum.

III. 203. Lex est aeterna dei voluntas, in corda nemo scribit nisi solus deus. Legem a deo cogimur profectam esse confiteri.

Calv. III. xxiii. 2. Non fingimus deum exlegem, qui sibi ipse lex est, dei voluntas legum omnium lex est.

II. viii. 51. Lex spectat in justitiae complementum, ut hominis vitam ad divinae puritatis exemplar formet. Ita enim suum ingenium deus illic delineavit, ut siquis factis quicquid illic praecipitur repraesentat, imaginem dei quodammodo sit in vita expressurus, — ut hominem vitae sanctitate cum deo suo conjungat.

Bucan. 200. Legis autor est deus ipse, qui eam initio in creatione mentibus hominum inseruit deinde eam in monte Sinai promulgandam dedit.

Alsted. 341. Legislatio est, qua deus creaturis intelligentibus aliquid designat lege. Interdictio est de exercenda sanctitate in re aliqua omittenda. 16. Lex moralis est expressa imago interni conceptus divini, juxta quem vita hominis est instituenda.

A. Diest. 119. Lex naturalis est quae cordibus hominum in prima

creatione inscripta, natura iisdem est nota, sed per lapsum obliterata, cujus reliquiae etiamnum cernuntur in ipsis gentilibus.

Rvssen. I. 229. Libertini justitiam a sola voluntate hominis pendere et ex consensu humanae societatis oriri et propria cujusque utilitate metiendum esse censent. Orthodoxi vero longe aliter affirmant, dari legem aliquam naturalem non ortam ex contractu vel lege voluntaria societatis sed ex divina obligatione, a deo primitus in creatione hominis conscientiae impressam, in qua fundetur discrimen honesti et turpis, et quae principia practica immotae veritatis contineat, v. c. deum esse colendum, parentes honorandos. 228. Lex naturalis est, quae in ipso dei jure naturali fundatur, cujus respectu res non dicuntur justae, quia sunt jussae, sed jussae quia sunt justae, et talis est ejus natura, ut homini producto non potuerit non ferri. Lex vero positiva est quae nititur jure dei libero et positivo, cujus respectu res demum bonae sunt, quia deus eas jubet, qualis fuit lex cibaria et symbolica data Adamo.

Stapf. I. 141. Sanctitas est voluntatis norma, qua vult, quae perfectionibus suis digna sunt. Bonitas actionis moralis a mera voluntate dei non dependet, ut deus potuisset talem legem moralem scribere, quae illi quam nobis dedit, plane contraria esset. Qua sententia, ut Coccejus ait, nihil potest excogitari pestilentius.

2) Als von Gott nothwendig gegeben ist das sittliche Gesetz die unauslöschliche Grundlage der sittlichen Welt, wenn auch geschwächt durch die Sünde, doch nie verloren, vielfach wieder im Einzelnen aufgefrischt durch das Moralische in öffentlichen Gesetzgebungen, besonders in der mosaischen.

Zw. IV. 103. Lex non magis potest cessare aut aboleri (de spirituali loquor non de cerimoniali) quam deus ipse; non a lege sed a damnatione legis absoluti sumus. Lex lux est, ergo mens, intellectus et voluntas dei.

Alsted. 18. Lex moralis revocat nobis in memoriam statum innocentiae, quo excidimus et in quo homo poterat praestare legem; deinde legislator hoc modo testatur, se nostrum esse dominum, qui jus habeat postulandi perfectam obedientiam; tertio lex moralis scripta est repetitio et illustratio legis naturae, a qua non differt substantia, sed modo. Lex enim naturae est obscurior et imperfectior quam lex haec per Mosen data.

A Diest. 119. - - per lapsum oblitterata, cujus reliquiae etiamnum cernuntur in ipsis gentilibus. Scripta est, quae a deo per Mosen Israëlitis est lata, per quam naturalis est repetita et integrata.

Wolleb. 83. Lex divina per Mosen tradita a lege naturali non re sed ratione tantum differt.

Alting. I. 27. Lex moralis aeterna est, non item cerimonialis et politica.

Ryssen. 1. 229. Atque hujus legis, licet per peccatum diversi modo corrupta fuerit, superesse adhuc in natura tot reliquias, ut nemo sit mortalium, qui ejus vim magis vel minus non sentiret.

II. Abgewehrt durch Gott, wie das sittliche Gesetz zeigt, ist das Böse nicht von Gott schöpferisch hervorgebracht, kein positiv Seiendes, nur mit angeordnet als negativer Faktor, gerade um so die Heiligkeit Gottes kund zu geben; vor Gott keine wider seinen Willen eintretende Störung des Weltplanes, vielmehr ist sein Mitdasein irgendwie heilsam und gut, darum auch nicht etwa als schlechtes Mittel zu gutem Zweck bloss zu rechtfertigen.

1) Wenn es für Gott nicht böse war, eine Wesensstufe zu wollen, die aus sinnlicher und geistiger Natur gemischt sei, so konnte er, gerade um als der Heilige sich kund zu geben, endlich Gutes nicht ohne Mitanordnung des Bösen hervorbringen.

Zw. IV. 99. Coelestis mens ei credita est in corpus. Servat tamen ingenium et naturam suam utraque pars, mens veri amans et subinde numinis reverens; e cujus substantia cognationem trahit, aequitati et innocentiae studet; corpus ad suam originem propendet, ad lutum, ad carnem atque horum ingenium sequitur. 100. Quae natura clare prospiceret animus et sequeretur, luti crassitie obscure videt et ejus pondere retractus teneatur, ut rectissima non sequi possit. Hinc bellum illud intestinum, quo se mutuo oppugnant mens et corpus. Neutri parti tam felix umquam reportetur victoria, quin victa semper rebellet. 101. Suspirat mens ad deum et de illius liberalitate cuncta sperat, non de suis meritis; caro debere sibi omnia pollicetur, unde tot ὑποκρίσεις. An non licuit deo spiritum et lutum conjungere? Sic placuit illi, cui licet quicquid libet, cui nihil libet, quod non sit bonum, sanctum, justum. Stant suo quaeque ordine et classe, homo primus et corona, 105. sed nec angelus nec belua.

Schleierm.: «Die Sünde kann nicht als Schaden gelten, da die nur allmählige und unvollkommne Entwicklung der Kraft unsers Gottesbewusstseins zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher unser Geschlecht steht. Auch vom Uebel, welches mit der Sünde zusammenhängt, gilt dasselbe.»

2) Um sich voller kund zu geben, mehr Liebe zu beweisen, ordnete Gott das Böse mit an, aber es missbilligend, zurückweisend, kein wahres Sein ihm gebend. Alle blosse Zulassung, wenn wider Willen, ebenso blosses Vorhersehen ist nichts.

Zw. III. 170. Ad falsam religionem pertinet, si quidam contenti sunt, deum permisisse, quod pronus sit hominis animus ad malum. IV. 105. Si vel inertiam vel contumaciam suam poneret caro sub animi adventum, vel animus ad carnis conjunctionem in illam degeneraret, jam homo esset aut angelus aut belua. Necesse est igitur, ut homo peculiaris species permaneat, utramque illius partem proprietatem suam servare. 110. Redemtio constitui non potuit, ni sapientia vidisset, fore ut laberetur homo! Deum exigere propter facturam hominis procax et rebelle est. Nihil enim ab isto bono fieri potest, quod ad eum usum, ad quem factum est, non sit perfectum; nihil enim non videt etiam priusquam fiat, nihil non ordinat, quo pacto fieri et operari debeat. 111. Homo sapienter et bene factus est ab eo, qui nihil quam bonum facere potest, ut sic ea quae nos mala putamus bono nostro fiant.

Conf. Helv. II. iii. Malum miro modo non fit praeter voluntatem dei; quia non fieret, si fieri non sineret. Nec utique nolens sinit sed volens. Nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens etiam de malo facere posset bene.

Pet. Mart. 57. Permissio genus quoddam est voluntatis, ut Augustinus ait: deus permittit non invitus sed volens.

Beza qu. I. 100. Si decretum spectes, ipsum malum habere rationem boni, etiamsi in sese malum est, ut Augustinus; bonum etiam esse ut mala sint. Non sinit nolens sed volens.

Muscul. 20. Boni alicujus respectu lapsum non impedivit; bonum hoc non casu evenit sed ex consilio praedestinante.

Alsted. 83. Malum non vult, nisi ratione boni. Quod tot mala vult permittere, nulla movens causa est nisi sapientissimum, sanctissimum beneplacitum.

Leydeck. 235. Peccatum medium est divinae gloriae, noluit peccatum Adami impedire.

Endemann 43. Malum numquam est medium boni, nec finis dei, sed tantum occasio.

Schleierm.: «Verwirrend ist die Annahme, Gott habe die Sünde geordnet als unvermeidliches Mittel zu gewissen Zwecken, denn nicht leicht kann es eine verfehlbarere Darstellung des Christenthums geben,

als wenn Christus nur eintritt, um den aus der Sünde entstehenden Schaden wieder gut zu machen.»

3) So ist Gott nie die schöpferische Ursache, sondern die abwehrende Ursächlichkeit des am Guten nur mithaftenden, vom Sein abgewiesenen Bösen.

Pet. Mart. 52. Causa peccati est removens, perhibens.

Marbs. 64. Peccatum coram deo, cujus norma est lex, non est quid substantiale, non ens aliquod positivum sed privativum, accidens corruptivum.

Wendel. 153. Malum est non ens, privatio vel negatio alicujus entis.

4) Die eigentliche Ursächlichkeit für Entstehung der Sünde besteht einfach darin, dass Gott seinen Gnadenbeistand zu entziehen beschlossen hat, somit der Mensch von niedrigerer Stufe aus, sensuell handeln konnte; Entziehung der Gnade ist für Gott nichts unheiliges. (Das Genauere unten im Uebergang zur vollendeten Religionsstufe.)

Keckerm. 118. Cum dicitur peccata permittere, non est nuda speculatio, vel negatio efficaciae divinae, sed primum subtractio gratiae. 113. Dedit enim homini non modo naturalia ut reliquis creaturis, sed etiam supernaturalia.

Kritik. Gott als Causalität von Allem, was ins Dasein tritt, muss irgendwie über dem Gegensatz des endlich Guten und Bösen stehen und beides begründen, wenn er allein die letzte Causalität von Allem ist. Schöpferisch hervorbringend verhält er sich zum Guten; nur als Bedingung und Schranke es mit ordnend aber aus dem schöpferisch hervorgebrachten, wahren Sein abweisend zum Bösen. Diess erkennen wir aus seiner sittlichen Gesetzgebung, der *voluntas signi*, die uns Andeutungen giebt über den eigentlichen Zweck der Welt. Wenn er aus Fleisch und Geist gemischte Wesen wollte, meint Zwingli, oder allgemeiner, da ja das Böse auch an Engel kommen soll, wenn er geschaffenes, endliches Gute wollte, so musste er darum, nicht hingegen um seiner selbst willen, das Böse mit wollen, sofern pädagogisch das Gute entwickelt werden sollte. In diesem ganzen Verhältniss sehen wir gerade die Heiligkeit Gottes sich kund geben, sobald nur das sittliche Gesetz nicht als blosse

Sitte, willkürliche Angewöhnung, sondern als Gott nothwendiger Ausdruck erfasst wird. Der Heiligkeit Gottes entspricht also wesentlich die sittliche Gesetzgebung, beide stehen und fallen mit einander. So wenig nun Gott die positive und direkte Ursächlichkeit des Bösen ist, ebensowenig darf man ihm jede Art von Ursächlichkeit hier absprechen, wohin die Versuche zielen, Gott nur nicht wollende Zulassung, oder wirkungsloses Vorhersehen des Bösen zuzuschreiben. Die reformirte Lehre leugnet in erstem Sinn, dass Gott *causa mali* sei, behauptet es aber im Sinn der dargelegten indirekten Ursächlichkeit. Aber auch hier bleibt eine Verwirrung zurück, so lange man dualistischen Partikularismus festhält; denn dass Gott irgendwie, ob auch abwehrend das Böse gewollt, wird man nicht beharrlich behaupten können, wenn gemeint ist, er habe es als ewig bleibendes gewollt, wohl aber als verschwindend auf die Erlösung hin. Die Prämissen hiezu fehlen nicht, liegen z. B. im Satz: erst wollte Gott zeigen, was Gesetz und Gerechtigkeit, dann was Glaube und Gnade leisten können.

b) Nach dem Fortgang der sittlichen Welt.

§. 60. Die Weisheit Gottes bethätigt sich dadurch, dass die sittliche Welt in ihrem Fortgang schlechthin von Gott abhängig bleibt, von ihm regiert und zu ihrer Bestimmung hingeleitet wird, *providentia specialis*. Er ist die sittliche Vorsehung, der weise Regierer der sittlichen Welt. *Providentia dei circa creaturas et actiones liberas, providentia specialis.*

Ist die sittliche Welt schlechthin abhängig in ihrem Entstandensein, so auch in ihrem Fortgang, und Gott als Causalität hiefür ist der Weise, sein Wirken aber die Vorsehung, als Manifestation des nach Zwecken handelnden göttlichen Willens, freies, bewusstes, sittliches Regieren der sittlichen Kreaturen, festgestellt von Ewigkeit nach Ziel sowol als Mitteln. Darum was die Geschöpfe thun, geschieht nach unvermeidlicher Nothwendigkeit, aber ohne Zwang, der allem sittlich Geschehenden

widersprechen würde. Die Freiheit des Menschen, als ungezwungenes Thun, ist damit also nicht aufgehoben, vielmehr eine von Gott gesetzte edlere *causa media* als die Natur ist. Ebenso wenig ist die Zurechnungsfähigkeit aufgehoben.

Darlegung.

I. Schlechthin von Gott abhängig bleibt die sittliche Welt auch in ihrem Fortbestand, ihren Entwicklungen, Handlungen, Schicksalen; hier giebt die göttliche Weisheit sich kund in der sittlichen Vorsehung, *providentia specialis*, welche eben nach dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit näher zu bestimmen ist.

1) Die göttliche Weisheit wirkt als Providenz auch in der sittlichen Welt schlechthin Alles was geschieht und in der Natur auf jene hin.

Zw. IV. 84. Providentia est sapientia, quae universa prospiciat et prospecta disponat; est perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio. 135. Universa quae geruntur, sive illa fortuita sive praecepta aut deliberata vocemus, praesente dei providentia geri s. inanimorum s. animatorum et intellectu ac mente praeditorum.

Calv. I. xvi. 4. Perverse dei potentia sed non destinatione mundum, res hominum ipsosque homines gubernari volunt. Adimunt ei, ut incomprehensibili sapientia quaeque dirigat ac disponat ad suum finem. 6. Quia scimus humani praecipuo generis causa mundum esse conditum, in ejus gubernatione hic nobis spectandus est finis. 8. Ejus providentia non coelum modo ac terram et creaturas inanimatas, sed hominum etiam consilia et voluntates gubernari sic asserimus, ut ad destinatum scopum ferantur.

Hyper. 225. Incredibili sapientia omnes fovet, alit, moderatur; haec facere deus sua providentia judicatur. Deus agit omnia in omnibus. Maxime versatur in procurandis ordinandisque rebus humanis.

Keckerm. 118. A providentia communi distinguenda est specialis, qua regit deus creaturas rationales.

Alsted. 319. Providentia specialis a nonnullis definitur, quod peculiariter creaturas intelligentes illa regantur. 341. Gubernatio creaturarum intelligentium est, qua deus regit angelos et homines. 279. Hominum quam brutorum majorem gerit curam.

Alting. 85. Providentia propria vocatur, qua deus creaturas intelligentes speciatim regit.

Wolleb. 56. Providentia cum primis elucet in hominum et angelorum gubernatione.

Mares. 40. Providentiae subsunt actiones humanae et voluntariae, nec enim libertas creaturae est simpliciter αὐτεξούσιος et independens, ut vellent Pelagiani, negantes deum agere in liberum arbitrium.

Heidegg. M. 153. Vox providentiae ad intellectum relata.

Pictet. 899. «Die Fürsehung ist Handlung des freiesten Willens Gottes, durch welche er Alles mit unendlicher Weisheit ordnet.»

2) Diese providenzielle Regierung ist durchaus unabhängig von unserm Thun und unsrer Organisation, setzt und bestimmt vielmehr diese beiden überall schlechthin, ist völlig frei als *executio decretorum aeternorum.*

Zw. IV. 113. Numinis constitutio est libera, non a nostra dispositione aut constitutione pendet, neque nostram constitutionem sequitur.

Calv. I. xvi. 6. Dicunt, hominem a deo moveri secundum naturae suae inclinationem, ipsum autem convertere motum, quo visum fuerit. At si id vere diceretur, penes hominem foret viarum suarum arbitrium. Ridicula sane insania, quod facere sine deo instituunt miseri homines, qui ne profari quidem possunt, nisi quod ille voluerit.

Beza qu. I. 95. Est providentia rerum omnium effectrix et moderatrix, causas omnes ordinans et earum effecta regens.

Gomarus (Vita Episcopii scripta a Limborch. Amst. 1701. pag. 5.) Docebat, deum ad patefaciendam cum misericordiam tum justitiam in duas partes ab omni aeternitate totum humanum genus pro suo beneplacito divisisse, quarum unam eamque minimam ad aeternam salutem, alteram vero eandemque maximam ad aeternam damnationem praedestinasset; atque ne hoc exsequeretur decretum, statuisse creare hominem, cui legem observandam praescriberet, ita tamen ut omnia eo dirigeret, ut necessario cum omnibus suis posteris aeterna damnatione puniretur dignus evaderet. At in electorum gratiam filium suum in mundum mittere decrevisse ut - -; hos ita efficaciter vocare, ut resistere nequeant.

Alsted. 269. Gubernatio est, qua deus res creatas regit, ut nihil absque ipsius ordinatione subsitat, agat vel moveatur, sive bonum sit, sive malum. 280. Providentia non tollit media, sed ponit, vult per media ordinarie agere.

3) Die schlechthinige Abhängigkeit aller unsrer Handlungen von der Providenz wird namentlich dahin bestimmt, dass Gott

von Ewigkeit alles und jedes unabänderlich in seinen *decretis* schon festgestellt habe, die mit unvermeidlicher Nothwendigkeit von ihm exsequirt werden, so dass unsre Freiheit von ihm nicht unabhängig ist.

Zw. 1. 225. «Wie können wir uns etwas zuschreiben, da wir nicht einmal sind, geschweige leben und wirken ohne ihn? Da also aus eigner Kraft nichts besteht, noch wirkt, nichts denkt, sondern alles dieses die gegenwärtige Kraft Gottes thut, wie könnte denn der menschliche Rathschluss frei sein? 182. Nicht alle haben die Stufe erstiegen zu glauben, dass Alles von Gott sei. Dass Alles durch die Vorsehung geschieht, ist eine Lehre nur für fromme Herzen.»

Calv. I. xviii. 1. Quod nihil efficiant homines nisi arcano dei nutu, nec quicquam deliberando agitent nisi quod ipse jam apud se decrevit et arcana sua directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur.

Hyper. 256. Si quid exsequimur, non nisi domino dirigente facimus.

Beza qu. I. 85. Providentiam appello non illam modo vim enarrabilem, qua fit, ut deus omnia ab aeterno prospexit, omnibusque futuris sapientissime providerit, sed imprimis decretum illud aeternum, ex quo quicquid fuit, fuit, est, erit, prout ipsi ab aeterno decernere libuit.

Pet. Mart. 50. Omnia, ut referuntur ad dei decretum quasi constitutum, sunt necessaria. 52. Providentia est immutabilis, est enim regula omnium rerum, quae aguntur. 686. Deus animis nostris ut instrumentis utitur.

Alsted. 288. Indigna est Damasceno sententia, qua is voluntatem humanam a dei providentia exemit. 280. At deus causas secundas per se liberas aut indifferentes ordinat, dirigit et inclinat in eum eventum, quem vult. Eventus sunt inevitabiles, quia omnia respectu dei certa sunt.

Ryssen. I. 214. Rectius quam Jesuitae, Sociniani et Remonstrantes, Thomistae et Dominicani, scilicet omnes causas secundas a deo esse praedeterminatas ad agendum, et deum non tantum agere cum causa secunda sed etiam in illam immediate, ita ut voluntas ejus a deo determinetur in bonis et malis actionibus, quos nos sequimur.

Heidegg. M. 165. Providentiae dei res, eventus et necessarii et voluntarii s. liberi subjiciuntur.

II. Wenn die Providenz sich erweist als die auch in der sittlichen Welt Alles in Allen wirkende höchste Causalität, so

sind damit die Zwischenursachen, unter welche auch der menschliche Wille gehört, nicht ausgeschlossen, sondern gleich allen Resultaten selbst auch von Gott bestimmt und in Bewegung gesetzt, was unbequem von Vielen *concursus dei* genannt ward. Der Einwurf, man könne also die Anwendung von Zwischenursachen als gleichgültig sistiren, wenn doch Alles herauskomme, wie es bestimmt sei, ist darum blosses Missverständniss oder Ausrede. Die höchste Weisheit zeigt sich gerade in der Regierung des menschlichen Willens gemäss dem was ewig beschlossen ist, ohne dass Zwang angewendet, der Wille also aufgehoben würde.

1) Die providenzielle Vorherbestimmung alles Geschehenden hat die es erzielenden Mittelursachen selbst mit vorherbestimmt, so dass sie eigentlich Organe Gottes sind, die sich nach ihm richten, nicht er nach ihnen: sofern sie, in der Betrachtung doch von ihm unterschieden, selbst auch wirken, übt Gott *concursus*.

Calv. I. xvii. 5. Male etiam agendo justae ejus ordinationi servimus, quia ad bene agendum pro immensae suae sapientiae magnitudine malis instrumentis uti bene probeque novit. Concedo, fures et homicidas divinae esse providentiae instrumenta, sed inde excusationem malis deberi nego.

Pet. Mart. 51. Deus non sequitur naturam rerum creatarum, sed omnes res creatae deum sequuntur. 53. Utitur mediis. Vult mutare malam hominis voluntatem, adhibet admonitiones, conciones, castigationes, haec enim sunt organa atque instrumenta providentiae dei, tantum abest, ut ea providentia excludat.

Hyper. 249. Quid de causis secundis, si providentia omnia perficiuntur? Eas non tollimus, sed valent, quomodo et quousque causa prima vult. Instrumenta sunt dei et minus, non enim eget earum auxilio.

Alsted. 280. Providentia dei non tollit media sed ponit, non excludit sed includit. Mediis igitur utendum est, tametsi non est iis nitendum. Regit res naturae ipsarum convenienter.

Ryssen. I. 214. Concursus dei non determinatur a causis secundis, sed causae secundae omnes a deo sunt praedeterminatae.

Alsted. 271. Gubernatio revocatur ad quinque capita: 1) substantias et vim naturalem, quamdiu vult, conservat, 2) cum vult, eas excitat ad agendum, 3) cum iis agentibus immediate concurrit,

4) cum vult, immutat res creatas; 5) ita efficaciter agit, ut nulla res gubernationem suam possit effugere. 274. Aeque est credere providentiam atque essentiam dei.

Pictet I. 912. «Redet man von Mitwirkung Gottes, so meint man nicht, dass von Gott eine gewisse Kraft ausgehe, die in die Kreaturen eindringe, um sie zu bewegen, sondern einen Willen Gottes, kraft dessen die Kreaturen in bestimmtem Moment so und so wirken. Noch darf man sich vorstellen, als wie zwei Menschen zusammen an einer Last tragen, jeder für sich, sondern die Wirkung, so von der höchsten Ursache in der natürlichen entsteht, ist schlechterdings einerlei mit der natürlichen Ursache, welche in ihnen entsteht nicht durch eigene Kraft, sondern durch jenes Wollen Gottes, welches vor der Wirkung der Kreatur hergeht.»

2) Auch die menschliche Freiheit ist eine solche *causa secunda*, wenn schon viel edler als die bloss natürlichen, indem hier Selbstbestimmung mit göttlicher Bestimmung zusammentrifft, jede andre Freiheit ist ein Trugbild. Eigentlich unreformirt ist es immer bei unsrer Freiheit als Causalität der Sünde stehen zu bleiben, statt darüber auch die göttliche Causalität zu lehren (Alsted). Auch der Teufel wäre nur eine endliche Ursache.

Zw. 1. 225. «Wenn die Schrift den Werken Lohn verheisst, so schreibt sie nur dem Werkzeuge zu, was des Urhebers ist; aus Güte sichert er unsern Werken zu, was er sammt diesen aus freier Güte uns schenkt. Der Sache nach kann man also nicht von freien Werken und Verdienst reden, das ist freundliche Accommodation.»

Calv. II. II. 10. Quoties aliquid nostrum habere expetimus, quod in nobis potius quam in deo resideat, - inducit nos, qui primos parentes induxit.

Beza Conf. ch. fidei. 1583. pag. 4. Neque vero haec impediunt sed potius stabiliunt causas secundas, per quas omnia eveniunt. Deus enim quum ab aeterno quicquid singulis momentis eventurum erat, decerneret, simul etiam rationem et viam decrevit, per quam ita evenire vellet; usque eo ut, siquid in causa secunda vitii reperiatur, nihil tamen in aeterno dei consilio vitii aut culpae insit.

Hyper. 262. Per providentiam non tollitur hominis arbitrium s. voluntas et causae secundae.

Alsted. 280. Ita homines semper libere agunt, etiam ubi voluntas a deo inclinatur ad - - . 322. Malorum peccati et culpae diabolum definimus autorem; malorum poenae deum creatorem.

Heidegg. M. 171. Deus creaturas rationales non minus juxta qualitates ab ipsismet contractas, quam juxta bonas a se inditas movet, iisque ceu instrumentis suis juxta eorum naturam et dispositionem utitur.

Ryssen. I. 218. Sic determinantur homines, ut se ipsos quoque determinent.

Leydeck. 236. Boni et mali originem invenire religionis omnis mysterium est. Qui eam invenit, errare non potest in sua theologia; qui illam non assequitur, caespitat ubique. Non in suis viribus vel αὐτεξουσίᾳ suae libertatis homines principium boni habent. 248. Reformati omne in genere entis bonum deo summo enti adscribunt, et multo magis in genere moris.

Pictet s. Gottesgelahrtheit 1. S. 714. «Freiheit ist die Kraft zu handeln mit Vernunft und That. Sie steht gegenüber einer doppelten Nothwendigkeit, der *natürlichen*, die in Naturkörpern wirkt, z. B. die Sonne muss leuchten; der *Zwangsnothwendigkeit*. Gar nicht aber ist der Freiheit entgegengesetzt die Nothwendigkeit der Unterwerfung unter Gott. Frei etwas thun ist mit Willen, ohne Zwang. Gott thut auch frei und doch nothwendig das Gute. Freiheit ist nicht Indifferenz, noch Independenz.»

Stapf. I. 108. Decretum divinum nec rerum contingentiam nec actionum rationalium libertatem tollit. In rebus nihil mutat.

3) Die Nichtbeachtung der beiden vorigen Sätze führt zum Fatum, fatalistischer Nothwendigkeit, bei welcher weder weise Providenz, noch willensmässiges Handeln möglich wäre.

Calv. I. xvi. 8. Haec doctrina dogma Stoicorum esse de fato, calumniantur. Nos de vocibus non disputamus, sed non cum Stoicis necessitatem comminiscimur ex perpetuo causarum nexu et implicita quadam serie, quae in natura contineatur, sed deum constituimus moderatorem omnium, qui pro sua sapientia ab ultima aeternitate decrevit, quod facturus esset.

Alsted. 51. Fatum Stoicum improbandum, quod deum illi subjacere dicunt. Fatum Christianum vero est aeternum et liberrimum dei decretum.

Ryssen. I. 213. Fatum consistit in necessario nexu causarum secundarum, cui ipse deus subsit. Absit, ut ex doctrina nostra de providentia tale fatum exstruatur, nam etiam quae sub manu dei operantur, libere et sponte operari possunt; decreta dei nec inviti nec coacti implemus; naturam nostram non magis amittimus quam ignis Sodomam destruens suam amisit naturam.

Stapf. I. 108. Fatum Stoicum talem rerum necessitatem statuit, ut actiones liberae tollantur. 110. Fatum Muhammedanorum excludit omnia media, ut effectus sequatur, sive media et causae adsint vel absint. Si vero per fatum nihil aliud intelligatur, quam rerum futurarum certitudo, tale fatum admittendum est.

4) Die unvermeidliche Nothwendigkeit alles Geschehenden ist kein Zwang; ebenso wenig können wir uns der Anwendung unsrer Kräfte entheben.

Zw. 1. 181. «Nun, wenn Gott Alles wirkt, so will ich nichts thun, ist Gott versuchen. Wen Gottes Geist erfüllt, der räth, springt bei, ist unverdrossen, wie die Mühle vom Wasser bewegt. Wir sind Werkzeuge Gottes, der von uns Arbeit fordert, obgleich wir nicht mehr ausrichten als er will. Dass Alles durch die Vorsehung geschieht, ist eine Lehre nur für fromme Herzen.»

Hyper. 260. Utrum providentia necessitatem adferat rebus provisis. Si nihil fit contingenter, inquiunt, tum omnia necessitate absoluta. 261. Omnia fiunt necessitate divinae providentiae. Necessitate homines omnia faciunt, sed non coactione. Domini voluntas, ut ait Augustinus, est nostra necessitas.

Mares. 68. Praescientia dei et decretum de lapsu permittendo nullam homini intulit necessitatem physicam, internam et consequentis, etsi verum sit hoc etiam contra Jesuitas, Lutheranos et Remonstrantes, quod illius praescientiae et decreti respectu necessario Adam peccaverit, necessitate scilicet infallibilitatis eventus, hypothetica et consequentiae. Decretum antecedenter se habet, efficienter nullo modo.

Alsted, 275. Necessitas aliud est quam coactio. 151. Respectu fati Christiani omnia fiunt necessario, non necessitate coactionis vel violentiae sed immutabilitatis in infallibilitatis.

Heidegg. M. I, 160. Providentia dei naturam rerum non corrumpit, sed servat, unde libertati creaturae dei concursus non obest; modo causis secundis accommodato concurrit.

Stapf. I. 109. Cum per decretum dei in re decreta nihil mutetur, - - necessitas hypothetica est, vi cujus omnia ita contingunt, ut posita causa etiam ponatur effectus. Ergo omnia nonnisi necessitate hypothetica fiunt.

5) Die Lehre vom *Concursus*, womit die göttliche Causalität neben der endlichen bezeichnet wurde, ist unbequem, weil sie die endliche irgendwie neben und ohne Gott wirksam zu denken verleitet.

Calv. I. xvi. 4. Verum quidem est singulas rerum species arcano naturae instinctu moveri, ac si aeterno dei mandato parerent et quod semel statuit deus, sponte fluere. Sed perperam hoc praetextu obscurant quidam specialem providentiam. - - 6. Sed nihil penitus geritur nisi ex ejus destinatione.

Alsted. 329. Concursus dei necessarius est ad actum omnem producendum, quum nihil entitatem ullam habere possit, nisi a primo et summo ente immediate illam producente.

Heidegg. M. I. 167. Modus providentiae dei cum actibus liberis, malis imprimis, conciliandae nec ex praescientia vel nuda permissione, nec ex generali et indifferente concursu petendus; qui ex Aristotelis lacunis haustus generalem concursum asserit, et specialem rejicit, providentiam omnem tollit. 159. Concursus, seu cooperatio dei cum causis secundis est operatio, qua deus omnia in omnibus operatur, qua deus cum causis secundis utpote ab ipso in esse et in operari dependentibus, immediate ita cooperatur, ut et ad operandum illas excitet et una cum iis modo primae causae conveniente operetur. Concursus libertatem non tollit, quia deo subesse et ab eo dependere vera libertas est.

Schlhierm.: «Der Ausdruck Mitwirkung taugt nicht, denn er scheint dem Endlichen doch eine Wirksamkeit für sich zuzuschreiben.»

Kritik. Die ernste Anwendung des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit auch auf die sittliche Welt in ihrem Fortbestand und Fortgang ist die Idee der allwirksamen Providenz; ihr etwas abbrechen, um dem Menschen eine theilweise unabhängige Freiheit zu vindiciren, heisst das Geschöpf auf Kosten des Schöpfers ehren und erhöhen. Mit voller Strenge, sogar bis zu einer Art Pantheismus hält Zwingli an diesen von Luther wider Erasmus geltend gemachten Ideen; sie waren das radikale Gegenprincip gegen alle ethnisirende Automatie der Kreatur und pelagianisirende Werkheiligkeit. Erst als dieses polemische Interesse zurückgetreten war, begaben sich spätere Dogmatiker in die missliche Stellung, orthodox bei der ältern Lehre bleiben zu wollen, und doch diese Lehren mehr zu verwischen. Möhler hat mit Recht diese Lehren als die eigentlich protestantischen, besonders reformirten dargestellt und ist nur den Beweis schuldig geblieben, dass wenn sie allerdings in der Anthropologie Schwieriges übrig lassen, die katholische Lehre hingegen nicht an noch

Schwierigerm leide in der Theologie. Jedenfalls ist unsrer Dogmatik nicht durch halbes Ableugnen dieser Ideen zu helfen; sie wird ihre eigne Vergangenheit genau kennen müssen, um weiter zu kommen; kann aber bei dieser Allwirksamkeit Gottes schwerlich ein finales Böses und eine dualistisch particularistische Prädistination festhalten. Wie das Böse nur um des Guten willen von Gott gewollt ist und indirekt, so muss die Strafe des Bösen, das Verstocken nur festgesetzt sein, damit Allen wie Paulus sagt, die Gnade und das Erbarmen werde. Hier also vermissen wir die viel gerühmte Folgerichtigkeit des reformirten Lehrsystems. Das fromme Gefühl vieler reformirt glaubenden Laien ist hier über die theologische Starrheit hinausgegangen.

§. 61. Die göttliche Gerechtigkeit erweist sich dadurch, dass in der sittlichen Weltregierung die Sünde mit der Strafe zusammenhängt, die Sünde also zwar mit Willen geduldet oder angeordnet ist, aber als eine immer zurückgewiesene Schranke des sittlichen Seins, d. h. Gott ist der gerechte Richter der sittlichen Welt; *dominus est judex. Providentia dei circa malum.*

Die aus Güte hervorgebrachte sittliche Welt trägt die sittliche Gesetzgebung ursprünglich in sich als Ausdruck der Heiligkeit Gottes; Gesetzgeber und heilig gehören zusammen. Gerechtigkeit hingegen sehen wir nicht eigentlich in der Gesetzgebung, sondern in ihrer Handhabung, im Richter, daher man nicht vom gerechten Gesetzgeber spricht, noch vom heiligen Richter, sondern umgekehrt. Die göttliche Gerechtigkeit ist das abweisende Verhalten Gottes gegen das in der Welt mitgehende Böse und erst abgeleitet dann auch sein begünstigendes Verhalten gegen das Gute, also das überall ergehende Weltgericht. Auch das Böse bewegt sich in schlechthiniger Abhängigkeit von Gott, ist als mitgehend von ihm gewollt und angeordnet, oder weil nicht erschaffen, darum wollend zugelassen oder ertragen, aber überall missbilligt und aus dem wahren, positiven, befriedigten Sein zurückgewiesen und bestraft. Die zuerst von der Weisheit aus, dann von der Gerechtigkeit aus betrachtete Regierung ist genau

was die alte Theilung der *gubernatio boni* und der *gubernatio mali* gesucht hat.

Darlegung.

I. Auch das Böse bleibt schlechthin von Gott abhängig, wird nirgends eine independente Macht, da jedenfalls alle Bedingungen, Mittelursachen durch den Willen Gottes gesetzt sind und sogar die für uns, aber nicht für Gott böse Handlung selbst irgendwie von ihm beschlossen, angeordnet und zugelassen ist.

1) Irgendwie ist auch das Böse in der Abhängigkeit von Gott vorhanden.

Zw. IV. 105. Quum utriusque (carnis et mentis) vigor non suus sit sed praesentis dei, resultat, ut omnino illius voluntate et conscientia caro spiritui ogganiat, perinde ac spiritus illius dicto audiens esse cupit. Ut corpori numinis virtute suppeditari necesse est, ut sit, existat et vivat, haud minus menti superne instillari, ut in sua vita i. e. cognitione dei et lumine servetur. 112. Liberi arbitrii defensores et providentiae adversarii consistunt, quum dixerunt: si impulsore deo trucidavit latro, ergo injuria plectitur, quum debeant pergere: percussit latro impulsore deo in hoc, ut et percussus coelum hinc migret, aut, si ille quoque perfidus est, ad inferos, et latro a judice cruci affigatur; hoc enim agit eadem providentia. Qui impellit, agit sine crimine, quia sub lege non est; qui vero impellitur, non alienus est a crimine, quia sub lege est.

Pet. Mart. 53. Jure dubitatur, an deus causa peccati dici possit, quum hoc in scriptura asseritur de execratione Simei et constupratione concubinarum Davidis. Et sane argumenta sunt valida ad utramque partem. Deus non videtur recte et vere dici causa peccati. 55. Deus non est per se et proprie causa peccati; sed in mundo nihil fit, nec etiam peccatum praeter illius voluntatem seu providentiam. Est causa peccati removens, prohibens.

Beza. qu. I. 92. Estne deus et malorum causa? Si permissionem vocas, quod deus in malos non agit sed eos suis cupiditatibus permittit, concedo. Sin vero voluntati opponas, minime, si enim deus quidpiam invitus permittit, non omnipotens est, sin quasi non curans permittit, quantum absumus ab Epicuro? Ergo volens permittit, voluntas igitur permissioni non opponitur. Hujus distinctionis auctores non consequuntur quod volunt, deum sc. non esse causam mali. Qui enim impedire potest et volens non impedit, in culpa est. 93. Deus per malos etiam exsequitur voluntatem i. e. quod ab aeterno

decrevit; sin vero per voluntatem intelligis id quod deo gratum est, quod vult, tum deus malos non facit.

Keckerm. 116. Cum dicitur peccata permittere, non est mera negatio efficaciae, aut nuda speculatio, sed subtractio gratiae.

Alsted. 289. Augustinus: Non fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit. 310. Gubernatio boni est, qua deus bonum potenter efficit et ordinat, gubernatio mali est tum peccati tum poenae, qua peccatum permittit et ordinat.

Heidegg. M. I. 169. Nec malae qualitates s. peccatum providentiae dei exsortes sunt. Licet enim malum cum sanctissima dei natura pugnet - - -. Vitiositas ad deum relata mera negatio, ad hominem, cui lex data est, relata privatio est.

Alting. 85. Deus ordinat, ut peccatis certus sit modus, ne latius vagentur, plus nocerent aut diutius durent, quam ipsi visum. Deus peccata quoque dirigit et deducit ad bonum.

Leydeck. 234. Divina providentia circa malum est vel aeterna vel actualis; aeterna decretum et praescientia; actualis fit tempore et consistit permissione vel ad fines sapientissimos directione.

2) Aber das Böse ist nur zum endlichen Guten mit geduldet, wollend zugelassen, missbilligt und gestraft.

Pet. Mart. 55. Malum privatio boni est, esse non potest nisi in bono. Quare summum bonum concedimus esse, non vero summum malum, quod privet bonum in universum ergo et se ipsum destrueret.

Bucan. 153. Malorum opera quoque decernit et regit. Tamen non est autor mali, quia mali sic aguntur a deo, ut sponte, libere et sine coactione et impulsu violento agant. Deinde non infundit malitiam sicut bonitatem, nec impellit aut allicit ad peccandum.

Keckerm. 118. Malum culpae deus per se non vult nec efficit, sed ordinat ad bonum finem.

Canon. Dordrac. I. xv. Decretum reprobationis deum neutiquam peccati autorem quod cogitatu blasphemum est, sed tremendum, irreprehensibilem et justum judicem ac vindicem constituit.

Wolleb. 52. Bona reguntur efficaci actione, ad quam pertinet praecursus, concursus et succursus; mala reguntur actuosa permissione, permittendo, determinando et dirigendo.

Alsted. 289. Ordinationis divinae partes sunt actio et permissio. Augustinus: non fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit vel sinendo vel ipse faciendo. Non ac si permissio non sit actio, sed tantum internus actus, non externus simul. Non inhibet alienas actiones, quas inhibere posset, *πρόνοια κατὰ συγχώρησιν*. Permissio est partim boni,

partim mali, quae est negatio gratiae et auxilii, non est conjuncta cum approbatione. 323. Actio dei circa malum culpae et justa est et efficax. Mali consideratio multos induxit, ut providentiam dei circa creaturas intellectu et voluntate praeditas earumque actiones negarent, idque duplici de causa, 1) quod putarent deum justum peccatum omnino impediturum fuisse; 2) quod providentiae circa peccatum administrationem non aliam in animo conciperent, quam quae deum ipsum culpae involveret et creaturam tamquam efficientiae ipsius irresistibili actu ad peccandum impulsam, crimine eximeret. Hinc existimarunt, praestare, otiosum deum et creaturarum libero arbitrio utentium negligentem statuere, quam bonitatis decus illi adimere. At nihil horum necesse est. 332. Propter permissionem, occasionem, oblationem, concursum, directionem et determinationem peccati dicitur deus quae ab hominibus malis et Satana perpetrantur mala, ipse facere. 334. Augustinus: etsi peccatum non potest esse in se bonum, bonum tamen est illius subjectum, quod est a deo; forma autem peccati mala est, ipsa sc. *ανομία*, cujus autor non est deus.

Alsted. 321. Deus bona potenter efficit, mala consulto ad bonum permittit, utraque ordinat et ad destinatos fines regit, consilio et modo saepe occulto, sed numquam injusto. 322. Neque enim mala, ut ait Gregorius M. quae nulla sua natura subsistunt, a domino creantur. 160. Decretum dei efficax est vel per se, vel per accidens, illud ad sola bona, hoc etiam ad peccata. 161. Rerum malarum ideae fuerunt ab aeterno in mente dei, sed non nisi secundum quid et opposite.

Heidegg. M. I. 175. Deus omnia adeoque etiam mala operatur secundum consilium voluntatis suae, sed eo modo, quo operari sancte potest, non peccatum qua tale operando, sed efficaciter permittendo et ordinando.

Schleierm.: «Die göttliche Ursächlichkeit, welche wir Gerechtigkeit nennen, offenbart sich in einer solchen Weltordnung, dass die aus der Sünde sich entwickelnden Lebenshemmungen durch kein noch so günstiges Verhältniss der Aussenwelt können abgewendet oder aufgehoben werden.»

II. Eben im zurückgedrängten Mitgehen des Bösen, in seiner Bestrafung erweist sich die regierende Weisheit als Gerechtigkeit, somit als Güte, welche sich völliger kund thun will.

1) Ob vielfach für uns dunkel, wird doch die sittliche Weltleitung und dass das Böse aus Güte zugelassen sei, von uns geglaubt.

videntia circa actiones creaturarum liberas die *providentia circa malum* unterschied, zu jenem Lehrstück die Weisheit, zu diesem die Gerechtigkeit stellend, so auch vom Hervorbringen der *creaturae liberae* überhaupt die hervorbringende, wenn auch nur indirekte Ursächlichkeit des Bösen unterscheiden sollen, zu jenem Lehrstück die Güte, zu diesem die Heiligkeit stellend.

§. 62. So wenig heilige Güte und gerechte Weisheit in Gott real ausser einander sind und wirken, eben so wenig ist Hervorbringung und Regierung für Gott verschieden; er ist dieselbe einfache und unveränderliche Aktuosität, (*efficacia*); aber für uns ist die heilige Güte mehr kund gegeben in der Hervorbringung, die gerechte Weisheit mehr in der Regierung der sittlichen Welt. Als Schöpfer und Gesetzgeber, Vorsehung und Richter ist Gott einer und derselbe; sittliche Unveränderlichkeit. Auch ist er, sowol der Natur als der sittlichen Welt gegenüber eine und dieselbe Aktuosität.

Nach der nicht im Abhängigkeitsgefühl selbst, nur im zeitlichen objektiven Bewusstsein gegründeten Unterscheidung von Anfang und Fortgang entstehen uns sowol unterschiedene sittliche Eigenschaften Gottes, als auch unterschiedene Thätigkeiten oder Werke. Darum ist diese Unterscheidung wieder zusammenzufassen, aufzuheben, damit wir nicht vergessen, dass alle solche Unterschiede in Gott und seiner Aktuosität nur eine Strahlenbrechung sind in unser zeitliches Bewusstsein hinein, über welcher das in sich untheilbare Eine festzuhalten ist, wenn wir es auch ohne diese Veranschaulichung uns gar nicht wirklich vorstellen könnten. Da Gott auch der sittlichen Welt gegenüber die schlechthin Eine, unterschiedslose Causalität ist, so muss auch deren Aktuosität Eine sein. Hervorbringung und Regierung, Schöpfung und Vorhersehung dürfen also auch nicht unterschieden werden, ohne dass die Aufhebung des Unterschiedes als das eigentlich Genaue angedeutet wird. Diess geschieht theils wieder durch die Ausdrücke, Erhaltung sei eine fortgehende

Schöpfung, Schöpfung eine anfangende Erhaltung, Regierung eine fortgehende Einrichtung, Einrichtung eine anfangende Regierung; theils auch dadurch, dass die einheitliche Aktuosität Gottes *providentia* genannt wird, welche dann erst in *creatio* und *moderatio (regimen)* zerfällt; theils endlich dadurch, dass für Schöpfung und Regierung gleich ewige *decreta* gedacht werden. Was in der Einen Causalität heilige Güte heisst, erweist sich uns mehr im Hervorgebrachtsein; was gerechte Weisheit, mehr im Fortgehen der sittlichen Welt. Ebenso ist die der Naturwelt gegenüber als allmächtige Intelligenz und die der sittlichen Welt gegenüber als gütige Weisheit bestimmte Causalität, so wie deren Aktuosität, welche dort *creatio* und *providentia generalis*, hier *specialis* heisst, eine und dieselbe.

Darlegung.

I. Alle Unterscheidungen in der sittlichen Aktuosität Gottes sind wieder aufzuheben.

1) Hervorbringung und erhaltende Regierung sind nur andre Ausdrücke des zeitlichen Bewusstseins für Eine und dieselbe Aktuosität Gottes. Schöpfer, Gesetzgeber, Regierer und Richter.

Alsted. 230. Etsi cum creatione statim coepit gubernatio, recta tamen docendi ratio explicationem illius huic praemitti postulat. Hic vocem gubernationis sumimus stricte, quatenus respicit creaturas extra statum supernaturalem consideratas, non lata ita ut gubernationis pars esset et humani generis redemptio.

Leydeck. 254. Cum deus debeat attendi in operibus naturae (im Gegensatz zu gratiae) ut sanctus creator et judex.

2) Sie ist so Eine, wie die *opera immanentia*, d. h. die *decreta dei aeterna* für Schöpfung und Regierung eine Einheit sind.

Alsted. 162. Decretum providentiae est quo deus ab aeterno decrevit res certas creare et gubernare et lapsum quorundam angelorum et hominum non impedire.

Leydeck. 51. Nihil deus triunus in tempore operatur, nisi quod ab aeterno decrevit in natura et gratia. Hinc datur aeternum providentiae communis (et gratiae) consilium, i. e. aeterna dei voluntas, qua statuit, quid sit facturus et permissurus in tempore.

3) Nicht ungewöhnlich ist es, diese Eine Aktuosität *providentia* zu nennen, als deren zwei Theile erst *creatio* und *gubernatio* erscheinen.

Beza III. 402. Providentiam dei vocamus in deo vim illam sapientissimam, qua deus apud se ab aeterno, quomodo, in quem finem res universas ac singulares conditurus et qua ratione conditas gubernaturus esset, constituit, et cujus efficacitate cuncta dependent.

Pet. Mart. 66. Arcana dei voluntas firma et immutabilis est. Sed eam non plane semper patefecit. Ea voluntas mutari potest, non quod mutatio in deum cadit, sed in cognitionem nostram de dei voluntate.

Alsted. 228. Executio providentiae est creatio et gubernatio.

Schleierm.: «Die Lehre von der Schöpfung hat mehr negativen Werth, wesentlich wird alles umfasst von der Lehre von der Erhaltung.»

II. Auch die theils der Natur, theils der sittlichen Welt gegenüber unterschiedene Aktuosität Gottes ist eine und dieselbe.

1) Die *creatio generalis* und *specialis*, d. h. das Hervorbringen natürlicher und sittlicher Geschöpfe ist dieselbe göttliche Aktion; ebenso die *providentia generalis* und *specialis* Eine Vorsehung.

2) Daher erscheint nun auch die blosse Natur geschaffen und gelenkt auf das Sittliche hin.

Zw. IV. 96. In hoc condidit creaturas, ut eis in mutuam inter se commoditatem uteretur, quo admirabile hoc divinae sapientiae exemplum, homo, ubique numen contemplaretur, inque rebus omnibus et eo propius in se quoque existentem, viventem ac operantem cognosceret, quum virtutem, operam et ingenium ejus in omnibus, quae sunt, quaeque fiunt, videret. 99. Hominem eaufer, ecquae ex universis creaturis sensibilibus deo frueretur? quaecunque videmus, illius causa et bono facta sunt.

Calv. I. xvi, 6. Humani praecipue generis causa mundum esse conditum scimus, ejus gubernationis finis est regimen hominum.

Kritik. Die ganze Darstellung des Lehrstücks von den Eigenschaften Gottes liess sich parallel mit dem Lehrstück von den Werken durchführen. Es versteht sich, dass zu jedem Werk alle Eigenschaften zusammenwirken, aber so dass für uns hier diese, dort jene wie Zwingli sagt dominirt. Auf diese ökonomische Theilung der Eigenschaften führte die sonstige Architektonik der reformirten Dogmatik. Auch Schleiermacher theilte nach ökonomischem Interesse die Eigenschaften. In dem Abschnitt, wo der Gegensatz von Sünde und Gnade, d. h. uns

das *foedus gratiae* noch nicht hervortritt, mussten ihm unsre elementarischen, natürlichen Eigenschaften fallen; in den Abschnitt des *foedus gratiae* hingegen fallen ihm der Sünde gegenüber Heiligkeit und Gerechtigkeit, der Erlösung oder Gnade entsprechend Liebe und Weisheit; d. h. die der mittlern, sittlichen Stufe entsprechenden Eigenschaften nimmt er nur theilweise auf, nur die der Sünde gegenüberliegenden und lässt so eine Lücke, welche wir durch Güte und sittliche Weisheit ausfüllen, da offenbar diese beiden schon der allgemeinen Providenz zuzuschreiben sind, in der speciell erlösenden Providenz aber nur eine Steigerung derselben zu erwarten ist.

§. 63. Diese aus der sittlichen Welt erschlossene Gotteserkenntniss, Vernunftreligion, *cognitio dei rationalis, moralis*, will über sich selbst hinausgehen und wird überall unwahr, wo sie nicht in eine höhere aufgehen kann, artet aus in jüdische Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit. Nur wer auf dem höhern Standpunkt der erlösenden Offenbarungsreligion steht, vermag dann schon aus der sittlichen Welt die sittlichen Eigenschaften Gottes und ihre Wirksamkeit rein zu erkennen. Selbst richtig aufgefasst beseligt die sittliche Religion nicht, sondern erschreckt uns durch den Gegensatz dessen was wir sind und dessen was Gott fordert.

Ueberall hat diese aus der sittlichen Welt gewonnene Gotteserkenntniss, welche Gott in analoger Weise in sittlichen Eigenschaften und Thätigkeiten auffasst, den Trieb über sich selbst hinauszugehen und Alles bis zum Analogon mit dem von Gott unmittelbar erfüllten Gemüthsleben zu steigern. Heilige Güte, gerechte Weisheit, mit Einem Wort der sittliche Wille möchte gesteigert werden zum Analogon der höchsten Gemüthsvorzüge, zur Liebe, Barmherzigkeit und Gnade. Gott ist zwar heilige Güte, gerechte Weisheit, aber er ist nicht bloss dieses, er ist die sich selbst mittheilende Liebe, darum will überall schon in die sittlichen Willenseigenschaften eine höhere Gemüthswelt

eintreten und dieselben weiter steigern; der Hervorbringer und Gesetzgeber, Regierer und Richter will als die Liebe erfasst werden, welche noch eine höhere, neue Schöpfung und eine höhere, neue Regierung übt, welche als *providentia specialissima* für die eigentlich erlösenden Heilsführungen aufgestellt wurde. Geht die sittliche oder Gesetzesreligion der Werke nicht in die erlösende Offenbarungsreligion der Liebe über, so wird sie unwahr, zur Karrikatur, schlägt um in ihr Gegentheil, in nichts weniger als sittliche Werkheiligkeit und heuchlerische Selbstgerechtigkeit, wie diess im spätern Judenthum vorliegt und sich überall unter ähnlichen Bedingungen wiederholen müsste. Darum hat die sittliche Religion nur wahrhaft, wer auch die geoffenbarte hat. Was wahr ist als Vorstufe, wird unwahr, sobald es Alles und das Höchste sein will. Die sittliche Religion muss daher theils vertheidigt, theils für ungenügend erklärt werden.

Darlegung.

I. Wahr ist die aus der sittlichen Welt gewonnene Religion und Theologie als Vorstufe, aber unwahr, ungenügend, wenn sie mehr sein will. Die Erlösungs- und Glauben-Religion ist noch gebunden an's Gesetz, will aber frei werden.

1) Wahr als Vorstufe, wahr auch so wie sie fortdauert im *foedus gratiae.*

Beza conf. 10. Si rem ipsam spectemus, unum semper fuit et erit foedus inter deum et homines, nempe Christus; verum si quis circumstantias consideret, duo sunt foedera sive testamenta, vetus et novum, idque multo melius vetere, in quo videlicet Christus nonnisi eminus proponebatur umbris et figuris tectus, quae ad ipsius adventum evanuerunt.

Leydeck. 281. Foedus Mosaicum nihil aliud est, quam V. T. ad dispensationis ἀκμὴν perductum. 287. Deus jam erexerat foedus gratiae cum sua ecclesia, noluit ut ecclesia justitiam in operibus quaereret. Foedus Mosaicum non fuit foedus gratiae nude propositum sine velo, sed dispensatum sub specie legali. 285. Finis νομοθεσίας fuit oeconomia legalis, quae haberet evangelicae scopum. In vet. Testam. duo fuerunt 1) oeconomia gratiae vel foederis gratiae per evangelicas promissiones; 2) oeconomia legalis per duram legis concionem, quae quasi velum evangelio promissionis imponebatur.

291. Non ferimus Pelagianorum haeresin, de foed. Mosaico, quando illud in foedus operum vertunt.

Stapf. III. 383. Sociniani negant, patribus V. Ti. factam fuisse spem vitae aeternae et foedus gratiae; patres hanc spem concipere potuisse non vi foederis, sed ex divinae liberalitatis magnificentia.

Wyttenb. III. 1300. Foedus gratiae locum habebat sub V. To. quia jam sub promissione locum habuit, postea per doctrinae amplificationem de Messia confirmatum. Lex moralis ac ceremonialis manuducebant ad semen liberans, ubi vero semen liberans, ibi foedus gratiae.

2) Aber unwahr, ungenügend wenn sie Alles sein will.

Zw. III. 158. Nobis, quibus deus per filium et spiritum s. locutus est, illa non ab eis, qui humana sapientia turgebant atque eadem, quae recte acceperant, corrupuerunt, sed ex divinis oraculis petenda sunt.

Beza qu. et resp. 70. Quis philosophorum se ipsum cognovit, ignorata primi hominis origine et ipsius lapsu? Quid absurdius quam ea sententia, quam nonnulli Aristoteli tribuere non desinunt, hominem esse animal? Quid quod ne nunc quidem inter istos sapientes convenit de animae immortalitate? Quod si ad mutua hominum inter se officia deveniamus, quam multa absurde, flagitiose, turpiter constituunt illi ipsi qui maxime laudantur legislatores! Ratio ergo coecutit, imo insanit? Mundum e nihilo conditum, verbum factum esse carnem, natum quempiam ex virgine, alterius justitia nobis imputata nos censeri justos, corporum resurrectionem cet. non modo non admittit ratio, verum etiam fastidit et irridet. 69. Quis philosophorum unam dei in tribus hypostasibus οὐσίαν cognovit et tamen haec unica est vera et salvifica notio; inepte est hanc veritatem in philosophorum scriptis quaerere. 33. Insunt profecto dei notitia et κοιναὶ ἔννοιαι hominis quantumvis corrupti naturae, sed ut magnificentissimi aedificii rudera. Deinde fides non sita est in notitia naturali, sed adjicienda sunt, quae praeterea deus per prophetas et apostolos patefecit, de quibus ne suspicari quidem caro et sanguis umquam potuisset.

Pet. Mart. 695. Statuit pater, ad salutem satis non fuisse per elementa et creaturas vocari.

Scharp. 601. Lex non fuit data, ut per se justificaret, sed ut ad Christum nos duceret.

Canon. Dordr. III. et IV. 4. Residuum quidem est post lapsum in homine lumen aliquod naturae, cujus beneficio ille notitias aliquas de deo, de rebus naturalibus, de discrimine honestorum et tur-

pium retinet, et aliquod virtutis ac disciplinae externae studium ostendit; sed tantum abest ut hoc naturae lumine ad salutarem dei cognitionem pervenire et ad eum se convertere possit, ut nequidem eo in naturalibus ac civilibus recte utatur. 5. Quae luminis naturae eadem haec decalogi est ratio; quum enim is magnitudinem peccati retegat, sed nec remedium exhibeat, nec vires emergendi e miseria conferat, - - non potest homo per eum salutarem gratiam obtinere. 6. Hoc deus praestat per evangelium de Messia, per quod placuit deo homines credentes tam in V. quam in N. testamento servare.

Vitringa 5. Etsi homo ex mente sua plurimas veritates tam ad deum quam ad se ipsum spectantes possit eruere, non potest tamen haec dei cognitio ipsum ducere ad spem certam salutis.

3) Namentlich also weil wir Sünder sind, kann selbst die richtig aufgefasste Gesetzesreligion, *foedus operum*, uns nicht helfen; retten kann nur die darin latitirende Erlösungsreligion.

Calv. II. vi. 1. Postquam excidimus a vita in mortem, inutilis est tota dei creatoris cognitio, nisi succederet fides in deum redemtorem. Post defectionem quocunque vertamus oculos sursum et deorsum occurrit dei maledictio, quae desparatione animas nostras obruat necesse est.

Pet. Mart. 2. Duplex est dei cognitio, una efficax qua immutamur, altera frigida qua nihilo reddimur meliores; illam piis solum scripturae sacrae concedunt. 3. Sed si vires deficiunt, quibus exsequerentur, quod noverant, ideo non videntur fuisse inexcusabiles. Verum hic Paulus agit de excusatione tantum, quae possit afferri ignorantia, nam de libero arbitrio ethnici non dubitabant. Cognitio legis naturalis i. e. agendorum et omittendorum eos non reddidit meliores, non suppeditabat vires, proinde necessarium est ad Christum confugere. Ceterum debilitas virium nostro vitio contigit i. e. per peccatum. Idem fecerunt Hebraei de veritate, quam deus per legem illis revelavit. 695. Gentes propter illam cognitionem naturalem sunt inexcusabiles, quod id tantillum, quod noverunt ex creaturis de deo, fideliter non retinuerint, nec eam justitiam sint secuti, quam animo perceperant.

Formul. Consens. Can. XXIV. In utraque foederis gratiosi oeconomia non aliter electi salvati sunt, quam per angelum faciei Jes. 63. 9. Christum Jesum, notitiam servi illius justi et fidem in ipsum nec non patrem et spiritum ejus. Et per gratiam ejus credimus nos servari eundem in modum, quo salvati sunt et illi, patres videlicet.

II. Die Religion des Gesetzes giebt ihre eigne Unzulänglichkeit dadurch kund, dass sie den Gegensatz dessen zeigt, was Gott fordert und was wir leisten. Täuschen wir uns hierüber, so artet sie aus in werkheilige Selbstgerechtigkeit.

1) Sie offenbart ihre Unzulänglichkeit, indem sie unsre Ungerechtigkeit vor der Gerechtigkeit Gottes aufdeckt, ohne uns retten zu können.

Calv. II. 1. 3. Qui se ad amussim divini judicii inspicit, nihil reperit quod animum ad fiduciam erigat, et quo penitius se excussit, eo magis dejicitur, donec omni fiducia prorsus abdicatus, nihil sibi ad vitam recte instituendam relinquit.

Pet. Mart. 269. Non tantum plenam illam justitiam negandam esse hominibus, quoad omnia opera, sed etiam quoad singulas actiones secundum statum praesentis vitae. Injusta sunt omnia, ut a nobis ipsis emanant. Cum imperfecta sit dei notitia, quam hic habemus, amor quoque noster erga illum perfectus esse non potest. 271. Sed si lex absolute impleri non potest, cur data est? Respondeo, ex lege colligendum non esse, quantum possimus, sed quantum facere debeamus. Peccatum ostendit. Non est quisquam nostrum, qui non sentiat in suis actionibus aliquem defectum, quod utique non eveniret, si deum toto corde amaremus.

Muscul. 3. Priores manifestationes divinae rationis efficiunt, ut humana ratio prorsus omni excusatione privetur; ut vero animi mortalium ad verum cultum dei efficaciter convertantur, non est nisi tertiae rationis opus, solis electis deputatum.

Alsted. 387. Foedus naturae dicitur etiam foedus religionis naturalis. 388. Illuvie lapsus plane corrupta est, ita ut omnibus sit ἄβατος. Duo foedera diligenter ob oculos ponamus - et omnia erunt plana. Foedus naturae habet usum, ut miseriem nostram depingat, ostendit enim, non esse nos habiles ad legem dei servandam.

Coccejus 61. Foedus operum abrogatum est quoad possibilitatem vicificandi per peccatum. - - 75. Sed homo, per legem hujus foederis damnatus et a bonis illius exclusus, manet tamen obligatus ad omnia facienda, quae tum lex naturae tum deus jure domini ab homine exigit, unde efficitur, ut damnationem quotidie augeat.

Vitringa 5. Quia conscientia hominem perpetuo damnat ut peccatorem et simul, deum esse sanctum, instruit, hinc necesse est, ut justam omni tempore metuat poenam, quod probe observandum est contra Pelagianos.

A Diest. 119. Miseriae cognitio est ex lege dei.

Heidegg. M. 231. Foedus operum cum homine integro initum peccato interruptum est. Ideo deus foedus cum eo abrupit non quoad stipulationem officii sed quoad promissionem vitae, quam peccator ex illo foedere amplius consequi non potuit. Neque Remonstratium ratio est solida, obligationem obedientiae non amplius constare.

2) Aus Selbsttäuschung hierüber entsteht aus der sittlichen Religion werkheilige Selbstgerechtigkeit, wie im Judenthum, wenn im *foedus operum* die darin latitirende *oeconomia gratiae* beseitigt und die unvollkommne Gesetzesform als das Bleibende, Wesentliche genommen wird.

Pet. Mart. 695. Deinde facti sunt ex eo inexcusabiles, quod adeo viribus suis fiderent, ut existimarent, tantum sibi opus esse monstratore atque notitia rerum agendarum; quod ubi consequerentur, se posse justitiam cognitam praestare.

Witsius 618. Ex lege esse simpliciter dici possunt illi, quorum fuit legislatio, i. e. gens Judaica; ex operibus legis esse de iis, qui ex fidei justificatione non sunt. Lex habet duplicem σχέσιν, legalem stricte sic dictam et evangelicam. Qui juxta priorem σχέσιν ex lege sunt, sub maledictione sunt.

III. Darum muss die blosse Gesetzesreligion als solche überwunden werden, sie kommt zu ihrer vollen Wahrheit erst wenn sie aufgehoben wird in die Erlösungsreligion der Gnade.

1) Die Gesetzesreligion, *foedus operum, legale*, ist aufgehoben in die Erlösungsreligion, *foedus gratiae*, der Offenbarung und erst hier vollendet.

Calv. I. II. 1. Scriptura confusam alioqui dei notitiam in mentibus nostris colligens, discussa caligine liquido nobis verum deum ostendit. Hoc singulare donum est, ubi ad erudiendam ecclesiam non mutis magistris deus utitur sed os sacrosanctum reserat.

III. VII. 1. Legem dico *formam religionis* per Mosen a deo traditam. 3. Si verum est perfectionem justitiae in lege nos edoceri, consequitur, absolutam ejus observationem perfectam esse coram deo justitiam. Ea via ad vitam aeternam pervenire nobis non licet, quia in nullo legis observantia illa reperitur.

Pet. Mart. 276. Lex abrogata est, etiam moralis pars; verum si rectius loqui velimus, non lex abrogata est, sed dominatio, quae illam consequitur.

Alsted. 390. Foedus naturae nos impellit ad instaurationem in foedere gratuito quaerendam. 468. Christus est finis legis.

A Diest. 245. Foedus legale s. operum est, quo deus praestantibus legem promittit vitam. Quale fuit ante lapsum, sed per lapsum violatum, post lapsum inutile est redditum, nisi quod quandoque urgetur, ut ad gratuitum foedus compellamur.

Coccej. 79. Quamvis deus potuisset jure suo hominem omnibus malis multare, nihilominus - - exercuit misericordiam. 80. A misericordia oritur secunda primi foederis antiquatio scil. quoad damnationem, quae fit per receptionem peccatoris in foedus gratiae.

Witsius 91. Foedus operum per peccatum hominis violatum ab ipso deo evacuatum vel antiquatum est. 96. Sed manet homo ad obedientiam obligatus (contra Arminium), deus nihil remittit de sua lege. 97. Conscientia quoque manet. Attamen antiquatio hujus foederis etiam a parte dei agnoscenda est. Ea invicte concluditur ex substitutione novi foederis gratiae. 98. Antiquatio est, quod deus declaravit, neminem hominem vi hujus foederis vitam consequi. Lex antiquata est non quoad rationem normalem, sed foederalem.

Heidegg. 232. In dissolutione foederis operum est origo novi foederis sc. gratiae.

Beck 156. Absque revelatione ipsa religio naturalis, qualem antea tradidimus, nusquam invenitur.

2) Ihre Bedeutung ist für die Erlösungsreligion vorzubereiten.

Calv. II. vii. 4. Ergone ita nos ludificatur dominus! Spem felicitatis nobis ostentans, ad eam invitans, quum interim praeclusus sit et inaccessus ingressus? 6. Lex dum justitiam ostendit, suae unumquemque injustitiae admonet ac condemnat, 8. non ut concedamus desperatione, deus enim omnes sub incredulitate conclusit, ut omnium misereatur. 9. Augustinus: Jubet lex, ut facere jussa conati et in nostra infirmitate sub lege fatigati adjutorium gratiae poscere noverimus.

Form. Consens. Canon XXIII. Duae sunt viae et modi, quibus deus δικαιοκριτὴς justificationem promisit, vel per opera seu facta propria in lege, vel per obedientiam seu justitiam alienam Christi, videlicet sponsoris, quae ex gratia imputatur credenti in Evangelio. Ille modus est justificandi hominem integrum, hic vero justificandi hominem peccatorem et corruptum. Juxta duplicem huncce justificationis modum duplex etiam foedus scriptura constituit, operum videlicet, cum Adamo primo et singulis ejus posteris in ipso initum, at per peccatum irritum factum; et gratiae cum solis electis in Christo, Adamo secundo percussum, quod aeternum est nullique ἀφανισμῷ, sicuti prius illud, obnoxium.

Leydeck. 183. Deus cum primis parentibus iniit foedus, dabat legem eamque sancivit praemiis et poenis. 145. Placuit deo protoplastes per vitam propriae justitiae ad vitam beatam perducere, sed violabant hoc foedus operum cet. 254. Successit foedus gratiae, permissio de danda peccatori gratia.

3) Darum darf die erlösende Offenbarungsreligion ja nicht wieder als blosse Gesetzesreligion, das Christenthum etwa als bloss vervollkommnetes Gesetz angesehen werden, wenn es auch freilich das Gesetz potenzirt hat.

Beza I. 19. Falso plerique evangelium nihil aliud esse quam alteram quamdam legem perfectiorem, ex quo errore nata est distinctio illa inter praecepta (divina) et consilia (evangelica).

Witsius 98. Atque ita foedus illud antiquatum est, ut renovari nullo modo possit.

Leydeck. 254. In locum foederis operum violati foedus gratiae successit, de danda gratia et gloria per *νόμον τῆς πίστεως*. Deo ipsi accedit alia *σχέσις* - - salvatoris.

Ryssen. I. 1. An Christus ut propheta legem moralem correxerit et auxerit addendo abnegationem sui, tolerantiam crucis, imitationem Christi? Nego contra Pontif. et Socin. quos sequuntur Anabapt. et Remonstr. Prementes vestigia Manichaeorum pertendunt, alia fuisse Christi, alia Mosis praecepta, et Christum legem moralem supplevisse et auxisse variis additamentis et in quibusdam correxisse ut minus rectam. Scopus est 1) stabilire ipsum dogma de Christo salvatore non per *λύτρον* sed per doctrinam; 2) statuere justificationem per opera; 3) statuere praemium immortalitatis animae non fuisse sub V. T. sed per Christum exhibitum esse. 355. Abnegatio nostri, tolerantia crucis jam V. T. jussa.

Kritik. Sehr angelegentlich wurde das Verhältniss von Gesetzes- und Erlösungsreligion bestimmt. Jene als *foedus operum* hat zum Fundament das Gesetz, zu Bedingungen die Werke, zum Ausgang das Gericht, kurz es ist Religion in der Weise eines Rechtsvertrages. Offenbar musste diese Form durchbrochen werden und das *foedus gratiae* entstehen; zum Fundament hat es sich selbst mittheilende Liebe Gottes, zur Bedingung den Glauben, zum Ziel Erlösung, Begnadigung und Seligkeit. Von hier aus versteht man erst die Lehre von der *abrogatio legis*, abgeschafft ist es nur *qua* Fundament der Religion. Die Unzu-

länglichkeit der Gesetzesreligion, (die im Judenthum welthistorisch geworden in der Schule, z. B. KANTS, und überall wo man Religion will ohne Erlösung, wiederkehrt), ist klar dargethan. Die Gerechtigkeit, sittliche Vollkommenheit im Gesetz ist eine makellose; wer im Streben nach ihr seine Bestimmung sucht, kann sie nur erreichen bei makelloser Gerechtigkeit. Recht an ewige Glückseligkeit lässt sich in dieser Rechtsreligion nur erwerben durch vollkommenste Tugend. Diese aber erreicht Niemand, namentlich nicht ohne durch Sünde hindurch zu gehen, welche selbst bei später errungener Reinheit dennoch jeden vom Preise ausschliessen würde. Diese Grundideen wurden dann noch geschärft durch Rücksicht auf den Sündenfall, und so veranschaulicht, wie der wirkliche Mensch, da doch der begriffsmässige die Gerechtigkeit vollkommen erreichen könnte, sie zu erreichen unfähig sei. Da nun die Welt nicht da sein kann, um ihre Bestimmung zu verfehlen, so muss diese mit verfehlter Bestimmung endende sittliche Religion eben nicht die letzte und vollkommene sein, und schon im Weltplan als blosse Durchgangsstufe geordnet. Denn dass Gott eigentlich keine Erlösungs-, nur die sittliche Rechtsreligion für die Menschen gewollt habe, und nur, als diese nicht zum Ziel führte, nachbessernd zur Erlösung seine Zuflucht genommen, ist entschieden verneint von den Reformirten, weil sie konsequent auch den Fall und die Sünde von Gott im Weltplan geordnet anerkennen. Uebrigens ist diese Lehre vom Uebergang aus der Gesetzesreligion in die Gnadenreligion so wichtig, dass wir die letztere mit einer genauern Lehre von diesem Uebergang werden einleiten müssen. — Da nun Gesetzes- und Gnadenreligion nur für das abstrakte Denken einen völligen und ausschliesslichen Gegensatz bilden, in der konkreten Wirklichkeit aber und in der wahren Erkenntniss der Wirklichkeit nur beziehungsweise einander entgegengesetzt sind: so latitirt in ersterer Religionsart immer schon die letztere und folglich lässt sich namentlich unsre natürlich sittliche Theologie wie ihre historische Verwirklichung im Mosaismus keineswegs als blosses *foedus operum* auffassen, sondern genauer als *foedus gratiae sub velo legis*, oder *sub specie legali*, wie LEYDECKER sagt. Auch die *Formula consensus* sagt Can. XXV.

Improbamus eorum doctrinam, qui tria nobis foedera, tota natura et medulla disparata, naturale videlicet, legale et evangelicum cudunt, — — quique de notitiae Christi et fidei in eundem necessitate sub Vet. Testamenti oeconomia laxius dubitant. Auch der Apostel Paulus ist nicht dieser Meinung, wenn er theils schon Abraham den Vater der seligmachenden Glaubensreligion nennt, theils schwerlich geleugnet haben würde, dass auch im A. T. z. B. in vielen Psalmstellen hohe Regungen der Glaubensreligion hervorbrechen. Ganz berechtigt aber war seine Darstellung, dass das pharisäische und überhaupt jedes Judenthum, welches nicht ins Christenthum übergehen wolle, zur blossen, *eo ipso* nicht selig machenden Gesetzesreligion erstarre. Gerade diese Verhältnisse sind schwerlich anderswo so klar und bestimmt erkannt worden, wie in der reformirten Dogmatik. Diese ist folglich so paulinisch als nur immer die luthersche, zugleich aber johannäischer als diese. Denn eben dass sie an der Historie nicht klebt, sondern den in der Historie erschienenen Ideen von Religionsentwicklung nachgeht, ist ächt paulinisch, da gerade Paulus vom Historischen mehr abgewandt als die ältern Apostel, sogleich von einer neuen δικαιοσύνη redet, welche im Evangelium erschienen sei. Diese wird nun als durchgebrochene Religion des Glaubens, Vertrauens und der Liebe, oder der Erlösung und der Gnade auf das höchste und tiefste Gemüthsleben begründet, und wird als *theologia revelata, articuli puri,* oder als *foederis gratiae oeconomia evangelica* den zweiten und wichtigsten Theil der Dogmatik bilden.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung.

Seite

§. 1. Die Einleitung hat die Grundrichtung und Methode des reformirten Lehrsystems als des einen protestantischen aufzuzeigen 1

Cap. I.

Der eigenthümliche Geist und Richtung der reformirten Confession.

§. 2. Vom lutherischen unterschieden erscheint der reformirte Typus durchs ganze Lehrsystem und kirchliche Leben hindurchgehend 7

§. 3. Die Quelle dieser Besonderheit ist entweder innerhalb oder ausserhalb des frommen Selbstbewusstseins zu suchen . 10

§. 4. Aus allen reformirten Controverslehren leuchtet die Grundrichtung hervor wider paganistische Creaturvergötterung . . 16

§. 5. Dieser Protestantismus war nicht erzeugt, aber bedingt durch humanistische Aufklärung 26

§. 6. Ueber diesor erscheint besonders energisch das formal kritische Prinzip einzig kanonischer Autorität der h. Schrift . . 30

§. 7. Diese stärkere Hervorhebung des ganzen a. und n. t. Kanon hängt zusammen mit überwiegend antipaganischem Protestantismus und einer stärkern Aufnahme des a. t. Typus . 35

§. 8. Grundrichtung, Beseitigung aller Kreaturvergötterung, ruht auf dem Materialprincip schlechthiniger Abhängigkeit einzig von Gott 40

§. 9. Dieses Materialprincip giebt sich kund in den eigenthümlich reformirten Lehren 45

§. 10. Es lässt sich nachweisen aus den innern Streitigkeiten der reform. Kirche 52

§. 11. Antipaganistische Grundrichtung, ruhend auf dem Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit von Gott allein, bei damaliger vielfach mechanischer Weltansicht, erzeugte diesen konsequentesten Lehrbegriff 59

§. 12. Dieses Grundprincip erweist sich aus dem Hauptvorwurf, dass die reformirte Confession Gott zur Causalität auch des Bösen mache 65

Seite

§. 13. Ebenso aus dem Vorwurf, dass der Allwirksamkeit Gottes die Freiheit des Menschen geopfert werde . . . 72

§. 14. Nicht die Zurückführung alles Geschehens, auch des partikularistisch dualistischen Weltergebnisses, auf vorherbestimmenden freien Willen Gottes, sondern die allen Confessionen gemeinsame Voraussetzung dieses Weltergebnisses als eines dualistischen ist das fortbildender Prüfung bedürftige . 79

Cap. II.

Die methodische Verarbeitung des reformirten Lehrbegriffs.

§. 15. Zu finden ist er schärfer und rücksichtsloser in den dogmatischen Lehrbüchern als in den Bekenntnissschriften; in freier Bewegung im XVI., formulirter im XVII., wesentlich noch orthodox aber nicht ganz rein im XVIII. Jahrhundert . 84

§. 16. Die Bearbeitung des reformirten Systems ruht über den ihm fernern Streit des Rationalismus und Supranaturalismus, bis im XIX. Jahrhundert Schleiermacher wesentlich vom reformirten Geiste aus die Glaubenslehre herstellt . . . 90

§. 17. Die Methode ist die speculativ deducirende, freier im XVI., formulirter im XVII. Jahrhundert 96

§. 18. Charakteristisch ist die Vertheilung des Stoffes nach abgestuften Oekonomien, in der Föderalmethode geschmacklos übertrieben 103

§. 19. Charakteristisch die genaue Vertheilung des Stoffes an *theologia naturalis et revelata*, welche der vorigen verwandt ist . 107

§. 20. Bedeutung der ökonomischen Trinitätsmethode . . 115

§. 21. Als Quellen sind zu benutzen zwar nicht vorherrschend die vielfach aus Noth und Politik den schärfern Ausdruck zurückhaltenden Confessionen 119

§. 22. Wesentlich aber die schärfere Dogmatik der Schule, so weit sie die verschiedenen Formen des orthodoxen Lehrsystems enthalten 125

Die Glaubenslehre der reformirten Kirche.

Eingang.

§. 23. Grundlage ist schlechthinige Abhängigkeit allein von Gott im frommen Gefühl vereint mit der Weltansicht, die in der Welt überall Selbstoffenbarung Gottes als die höchste Ursächlichkeit sieht. Kundgebung der Herrlichkeit Gottes und ihr untergeordnet unser Heil als höchster Zweck, *finis objectivus et subjectivus* 135

Seite

§. 24. Heil als Aufnahme der göttlichen Kundgebung wird uns durch die Frömmigkeit, die als Gefühl gänzlicher Abhängigkeit Alles in Gott, nichts in den Kreaturen sucht, *religio, pietas* 143

§. 25. Die Frömmigkeit, Religion als Anlage, Keim und Bedürfniss von Gott uns eingepflanzt, *religio naturalis innata* . 149

§. 26. Dieser eingepflanzte Keim geweckt, entwickelt und vollendet von Gott durch seine Kundgebung in der natürlichen und sittlichen Welt und in der eigentlichen Offenbarung, *religio acquisita naturalis, et religio revelata* . . 153

§. 27. Die Naturwelt als Kundgebung Gottes weckt den religiösen Keim, giebt Gott kund in natürlichen Eigenschaften; *religio naturalis stricte sic dicta, attributa et opera dei naturalia* 159

§. 28. Die vernünftig sittliche Sphäre entwickelt die Religion weiter und giebt Gott kund in sittlichen Eigenschaften; *religio rationalis vel moralis, attributa dei moralia, virtutes* 165

§. 29. Die unmittelbare Offenbarung vollendet die Religion, giebt die göttliche Wesenheit selbst zu erleben; *religio revelata, attributa dei supernaturalia; trinitas* . . . 170

§. 30. Unzulänglichkeit der ganzen *religio naturalis vel rationalis* 175

§. 31. Nothwendigkeit der *religio naturalis* als unumgängliche Vorstufe, die in die geoffenbarte Religion führt und in dieser fortdauert 183

§. 32. Die heilige Schrift als *canon et norma credendorum* 195

§. 33. Uebersicht und Eintheilung, *theologia naturalis et moralis* als Vorstufen der *revelata*, oder *tres oeconomiae foederis gratiae* 229

Erster Theil.

Die Vorstufen der erlösenden Offenbarungsreligion.

Theologia naturalis als *foederis gratiae oeconomiae ante legem et sub lege.*

§. 34. Die Erkenntniss Gottes aus seinen Kundgebungen ist eine abbildliche, nicht urbildliche, *cognitio dei ectypa, non archetypa* 241

A. Die Kundgebung Gottes in der Naturwelt. *Cognitio dei naturalis* im engern Sinn, *foederis gratiae oeconomia ante legem.*

§. 35. Die Frömmigkeit, so weit sie durch Gottes Kundgebung in der Naturwelt geweckt wird, ist Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit der Welt von einer höchsten Ursache, die wir Gottheit, *numen*, nennen 247

Seite

§. 36. Dieses Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit angewandt auf die Unterscheidung von Anfang und Fortgang giebt die Lehrstücke von der Schöpfung und Erhaltung, *creatio*, (*conservatio et*) *gubernatio mundi*, wornach auch Gottes Eigenschaften sich sondern 251

1. Gott kundgegeben in der Naturwelt oder die natürlichen Eigenschaften Gottes.

a) Nach dem Anfang der Welt.

§. 37. Aus dem blossen Dasein, Entstandensein der Welt ergiebt sich die Causalität wesentlich als Allmacht . . . 255

b) Nach dem Fortbestehen der Welt.

§. 38. Aus dem geordneten Fortgang wesentlich als Allwissenheit 265

§. 39. Diese materiellen Eigenschaften, *via eminentiae* entstanden, darum *communicabilia* genannt, werden formell und *via negationis* als unendliche bestimmt durch die *attributa incommunicabilia* der Unendlichkeit, d. h. nach Zeit und Raum betrachtet, der Ewigkeit und Allgegenwart . . 273

§. 40. Die so bestimmte Allmacht ist durch und durch allwissend und umgekehrt, in Gott kein realer Unterschied, Einfachheit Gottes 280

2. Die Naturwelt als diesen Eigenschaften entsprechendes Werk Gottes.

§. 41. Ins Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit aufgenommen ist die Welt in ihrem Angefangenhaben und Fortbestehen schlechthin abhängig, d. h. geschaffen und gelenkt 291

a) Nach dem Anfang.

§. 42. Die Schöpfung als Kundgebung wesentlich der Allmacht, *de creatione communiter* 296

b) Nach dem Fortgang.

§. 43. Die erhaltende Lenkung als Kundgebung wesentlich der Allwissenheit, *conservatio et gubernatio; providentia generalis* 312

§. 44. Wie Allmacht und Allwissenheit, so sind Schöpfung und Erhaltung für Gott nicht verschieden; er ist unveränderlich 332

§. 45. Diese natürliche Religion wird unwahr, wenn sie nicht in eine höhere aufgeht, und artet aus in heidnische Kreaturvergötterung 336

B. Die Kundgebungen Gottes in der sittlichen Welt.

Cognitio dei rationalis (moralis), foederis gratiae oeconomia sub lege.

Uebergang. Seite

§. 46. In der sittlichen Welt giebt sich Gott vollkommener kund als dem Sittlichen analoge Causalität, Wille . . . 339

§. 47. Der Ausdruck dieses Willens ist das sittliche Gesetz und die sittliche Weltordnung 347

Die sittliche Religionsstufe selbst.

§. 48. Die Frömmigkeit, so weit sie durch Gottes Kundgebungen in der sittlichen Welt entwickelt wird, ist Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit auch der sittlichen Welt von Gott 351

§. 49. Eben so schlechthin abhängig wie die Natur sind die sittlich vernünftigen Geschöpfe, aber auf andere Weise . 359

§. 50. Ahhängigkeit auch der sittlichen Geschöpfe bestimmt die *voluntas dei* als *efficax*, fürs Gute *efficiens*, fürs Böse *permittens, ordinans;* d. h. dort directe, hier indirecte *Causa*, ein Unterschied, der aus der *voluntas dei praecipiens (signi)* erkennbar ist 368

§. 51. Die sittlichen Geschöpfe haben ihrem Wesen nach begriffsmässige Vollkommenheit, *imago dei, justitia originalis, status integritatis*, in der wirklichen Entwicklung aber sind sie der vom Gewissen repräsentirten Vollkommenheit nie gemäss, *status corruptionis* 386

1. Gott kund gegeben in der sittlichen Welt oder die sittlichen Eigenschaften Gottes.

§. 52. Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit auch der sittlichen Welt angewandt auf die Unterscheidung von Anfang und Fortgang giebt die Lehrstücke von der Hervorbringung und Regierung der sittlichen Welt, *creatio creaturarum rationalium, providentia specialis.* Entsprechend sondern sich die sittlichen Eigenschaften Gottes 403

a) Nach dem Anfang.

§. 53. Aus dem Entstandensein der sittlichen Kreaturen überhaupt ergiebt sich wesentlich die Güte Gottes 410

§. 54. Aus dem vom wahren Sein zurückgewiesenen, limitirten Entstandensein des Bösen, oder der sittlichen Welt in ihrem Abfall ergiebt sich wesentlich die Heiligkeit Gottes, die Güte ist eine heilige 417

b) Nach dem Fortgang. Seite

§. 55. Aus dem Entwicklungsgang der sittlichen Welt überhaupt ergiebt sich die Weisheit Gottes 424

§. 56. Aus dem Entwicklungsgang der sittlichen Welt in ihrer Sünde, oder der strafenden Zurückweisung des Bösen ergiebt sich die Gerechtigkeit Gottes. Die Weisheit ist eine gerechte 429

§. 57. Auch diese sittlichen Eigenschaften sind unendlich, d. h. ewig und allgegenwärtig, weder von den natürlichen noch unter sich in Gott verschieden; sie potenziren die natürlichen; auch die Einfachheit Gottes erscheint hier sittlich potenzirt als Wahrhaftigkeit und Treue 440

2. Die sittliche Welt als diesen Eigenschaften entsprechendes Werk Gottes.

a) Nach dem Anfang.

§. 58. Die Hervorbringung sittlicher Geschöpfe als Kundgebung der Güte. *Productio, creatio creaturarum rationalium.* Gütiger Schöpfer 444

§. 59. Die Hervorbringung des alle Sünden missbilligenden Sittengesetzes als Kundgebung der Heiligkeit. Heiliger Gesetzgeber 459

b) Nach dem Fortgang.

§. 60. Die Regierung der sittlichen Welt als Kundgebung der Weisheit. Sittliche Vorsehung, *providentia specialis* überhaupt. Weiser Regierer 465

§. 61. Die bestrafende Regierung des mitgehenden Bösen als Kundgebung der Gerechtigkeit. *Providentia circa malum* speciell. Gerechter Richter 474

§. 62. Wie heilige Güte und gerechte Weisheit, so sind Hervorbringung und Regierung der sittlichen Welt für Gott nicht verschieden 480

§. 63. Diese sittliche Religion wird unwahr, wenn sie nicht in eine höhere aufgeht, und artet aus in jüdische Werkheiligkeit 483

Druckfehler.

Seite	3	Zeile	15	von unten	lies	beistimmen	statt	bestimmen
»	11	»	13	von oben	»	Gl. L.	»	Gl. S.
»	92	»	5	von oben	»	unirte	»	uniirte
»	93	»	5	von oben	»	schwächsten	»	schwierigsten
»	101	»	15	von oben	»	vorhersehend	»	vorherrschend
»	128	»	3	von unten	»	Nitzsch	vor	System
»	129	»	7	von unten	»	beruft er	statt	Er beruft
»	138	»	20	von oben	»	declaret	»	declarat
»	157	»	17	von unten	»	notitiae	»	notiae
»	272	»	18	von unten	»	physikotheologisch	»	physikologisch
»	305	»	8	von oben	»	menschlichem	»	göttlichem
»	360	»	11	von oben	»	der Natur	»	von der Natur
»	372	»	8	von oben	»	7	»	6
»	»	»	»	»	»	posterorum	»	posterum